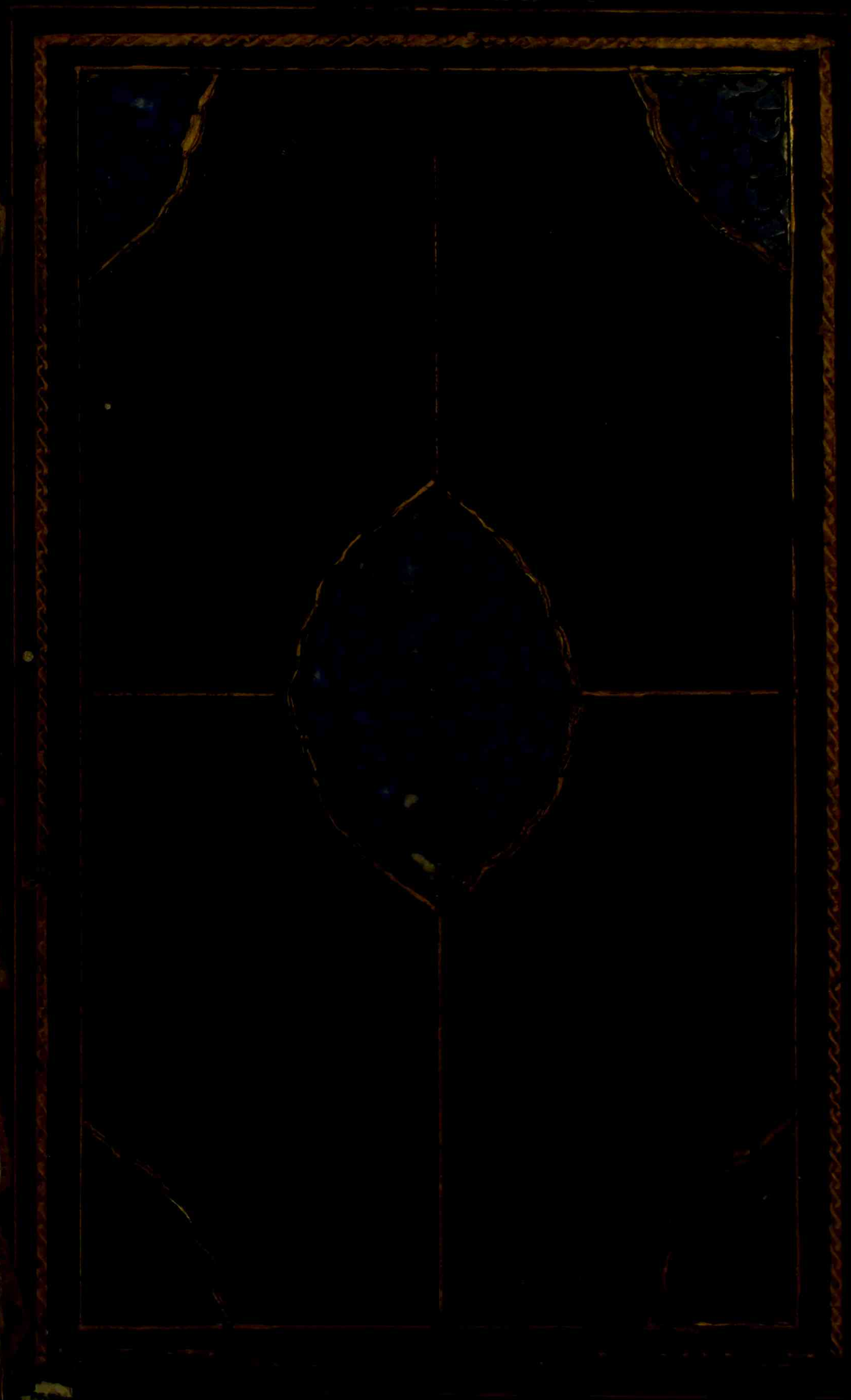

AYASOFYA KÜTÜPHANE
2239

حاشية شرح مواقف لجلال زاده

مسلسل ١٥

آياصوفيه
٢٢٧٩



من كتب العبد مصطفى ... عفي عنه





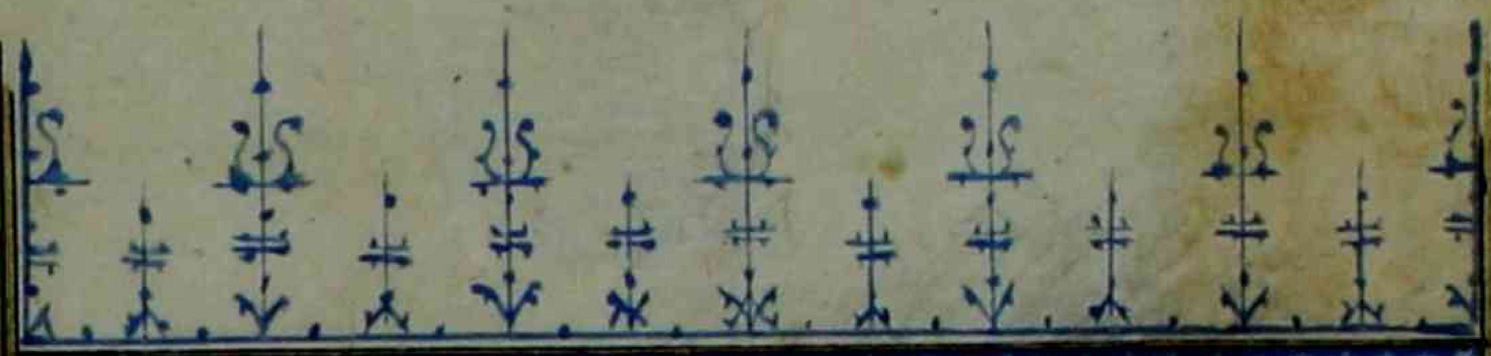
دخل في ملك الفقير اليه عز شانه
السيد ... باش جاويش الانكشارية
... غفر له
ولوالديه

2229

قد وقف هذه النسخة الجليلة سلطاننا الأعظم والخاقان المعظم مالك البرين
والبحرين خادم الحرمين الشريفين السلطان ابن السلطان السلطان
الغازي محمود خان وقفا صحيحا شرعيا لمن طالع وتأمل
وعلم واستكمل اسبغ الله تعالى نعمه عليه
والحمد حرره الفقير أحمد شيخ زاده
المفتش باوقاف الحرمين
الشريفين غفر لهما



CA 1482





بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي تاه في بيداء جبروته البصاير والافهام ۞
وغرق في بحار ملكوته العقول والاوهام ۞ جل جناب جلاله
عن ان يصل اليه اقدام الانظار ۞ وعلا سرادقات كماله
عن ان ينالها ايدي الملاحظات والافكار ۞ دل على وجوب
وجوده مصنوعاته العليا ۞ وشهد بوحدانيته نظام

العالم من السماء السابعة الى الارض السفلى ۞ تنزه ذاته
الاعلى عن شايبة الاعراض والاجسام ۞ وتقدست صفاته
العظمى عن مناسبة عوارض الجواهر والاجرام ۞ احاط بعلمه
جميع معلوماته ۞ وابدع بقدرته ما اراد من مقدوراته ۞
ابداء النفوس والعقول ۞ واخترع الاركان والاصول
واعاد الاجساد والارواح ۞ وانشاء الصور والاشباح
فسبحان من لا يمثله تصويرات الخواطر ۞ ولا يحيط
بتحريرات النواظر ۞ ولا يدرك كنهه اولو النهى والبصاير ۞
نسالك اللهم ان تخلصنا بلطفك عن شرك الغباوة والغواية
وتوفقنا بفضلك الى سلوك طريق العناية والهداية ۞
وتفيض علينا شوارق انوارك ۞ وترسل الينا بوارق اثارك
والصلوة والسلام على من اسس مدينة الدين ۞ ورصص اساسها
بعلم اليقين ۞ وبين الهداية الى سواء السبيل المبين ۞
وسدد اهل الحق بتوفيقه الى صراط المتين ۞ وعلى اله واصحابه
الهداة المهتدين ۞ ومن تبعهم في المسالك اجمعين ۞

واقتفي اثرهم الي يوم الدين اما بعد فهذه حاشية قد كتبتها
علي شرح المواقف المنسوب الي الفاضل الرباني ۝ والحبر
الصمداني ۝ شرف العزة الطاهرة ۝ والحلة الزاهرة ۝
الى الفضايل والكمالات ۝ صاحب الفواضل والسعادات ۝
سيد الامة ۝ وشرف الايمة ۝ الشهير بنسبه العالي ۝
السيد الشريف الجرجاني ۝ افاض الله تعالي عليه سحايب
الغفران ۝ وادام عليه جلايل الرحمة والرضوان ۝ فان
مثله من الكتب المولفة في هذا الفن كمثل البحر الزاخر بالقياس
الي الغدران ۝ والبدر الزاهر بالنسبة الي ضياء الكواكب
واللمعان ۝ وفيه نجات عن ظلمات الشكوك والاوهام
وشفاء لما في الصدور من الاسقام ۝ وفيه اشارات لم تهتد
القرايح ۝ وتنبيهات على تدقيقات لم يفتح اليها الفواتح
الى ان رزقه الله تعالي حظا وافرا بحيث اشتغل بقراته الاذكيا
في جميع الامصار ۝ جزاه الله تعالى عنا وعن جميع المسلمين
خير الجزاء في دار القرار ۝ والله سبحانه وتعالي اسال ان

تجعل الشريعة مخضرة بامطار سعادته ۝ وقوافل الخير جارية ۝
بسحايب رحمته ۝ وما انفكت دوران عمره العميم متسلسلا
وبركات وجوده العظيم متواليا متواترا ۝ فان وقعت في حيز
القبول فهو نهاية المبتغى وغاية المسؤل ۝ لكن اقول ما قاله بعض الافاضل

شعر

كيف الوصول الى سعاد ودونها ۝ قلل الجبال ودونهن خفوف
الرجل حافية ومالي مركب ۝ والكف صفر والطريق مخوف

ثم المرجو من مكارم الاخوان العلية ۝ والطافهم السنية ۝ ان يجعلوها من
مطارح انظارهم ۝ ومسارح افكارهم ۝ لتصير مقبولة الانام
ومرغوبة للخواص والعوام ۝ واذا عثروا على السهو والنسيان ۝
ان يستروه على ما هو داب اهل الفضل والكرم والاحسان ۝
بذيل العفو والصفح والغفران ۝ فاني معترف بمعايب القصور
والخلل ۝ ومقاصد للخطاء والخطل ولله در من قال ۝

شعر

وعين الرضا عن كل عيب كليلة ۝ ولكن عين السخط تبدي المساويا

وانا الفقير الى الله الغنى محمد بن محمد بن جلال الحنفى عاملهم الله
بلطفه الخفى الوفى والمسلمين اجمعين واخر دعواهم ان
الحمد لله رب العالمين قوله الموقف الثانى فى الامور
العامة الى اخره واعلم ان مثل هذا الكلام مشهور فيما بين القوم
حيث يقولون الشى الفلانى يبحث فى كذا وفيه سوال من وجهين
احدهما ان قولهم الشى الفلانى فى كذا معناه انه لا يبحث عنه
الا فيه ولا يبحث فيه الا عنه وهذا المعنى لا يستقيم ههنا بالنظر
الى العدم والامتناع والوجوب الذاتى والقدم لان كلا
منهما ليس من الامور العامة بالمعنى الذى ذكره والحال انه
يبحث عنه فى هذا الموقف وثانيهما انه يوهم ظرفية الشى لنفسه
اذ الشى الفلانى عبارة عن كذا كما كان بالعكس ويمكن ان يجاب
عن الاول بان قيد الاصالة معتبرة فى المعنى المذكور وان لم
يكن مذكورة فيه فلا يرد النقض بالامور المذكورة لما ان
البحث عن ذلك فى هذا الموقف انما هو بطريق التبعية لا بطريق
الاصالة كما نص عليه قدس سره بقوله على سبيل التبعية وعن

الثانى بان الايهام مم لثبوت المغايرة بينهما بحسب
الاجمال والتفصيل ولو سلم عدم المغايرة لكن ذلك لا على سبيل
الاطلاق بل بالنظر الى الظروف الحقيقية والظرف ههنا من
قبيل المجازية على طريقة قولهم النجاة فى الصدق والهلاك فى
الكذب قوله اى ما لا يختص الى اخره واعلم ان
هذا الكلام اشارة الى جواب سوال مقدر وهو ان يقال
الامور العامة عبارة عما يشمل الاقسام الثلاثة وما ذكره
من الامور ههنا ليس كذلك كالامكان الخاص مثلا
فانه لا يشمل الاقسام الثلاثة كما لا يخفى فاجاب بما محصل
ان المراد من الامور العامة ههنا ما لا يختص بقسم واحد
من الاقسام الثلاثة وهو عام يشمل ما يشمل الاقسام الثلاثة
وما يشمل القسمين منها ايضا كما اشار اليه قدس سره بقوله
فاما ان يشمل الى اخره وهذا التفسير فى الحقيقة اشارة
الى تغيير للامور العامة والفرق بين هذا التغيير وبين التفسير
الاتى بقوله وقد يقال الى اخره بالعموم والخصوص المطلق وذلك

ثم لا يذهب عليك ان هذا السوال
والجواب انما يرد ويحتاج اليه
ان لو كان معنى قولهم الشى
الفلانى فى كذا هو ما ذكره
السائل كما ذهب اليه الجمهور
واما اذا كان معناه ما
ذكر بعض الافاضل انه يبحث
فيه عن اعراضه الذاتية فلا
يرد السوال ولا يحتاج الى
الجواب كما لا يخفى على من له
ادنى دربة فى اساليب الكلام
منه عفى عنه امين

ان الاول اخص من الثاني لتناوله كلا من العدم والامتناع
والوجوب الذاتي والقدم بخلاف الاول فانه يختص بغيرهما من الوجوب
والوحدة وغيرهما كما حققه قدس سره بقوله فاما ان يشمل
الى اخره وانما اختار المصنف التفسير الاول دون التفسير الثاني
مع كونه اوفر فايدة من الاول لعين ما ذكرنا من التناول مع ما فيه
من عدم ورود السوال والجواب المذكورين كما لا يخفى بناء على
ان الاصل في العموم هو العموم بذاته لا بشئ اخر معه وهذا المعنى
لا يتصور الا في الاول دون الثاني كما لا يخفى على من له ادنى
مسكة في اساليب الكلام وانما قدم الواجب على غيره لكونه
مبداء لجميع الكاينات وقدم الجوهر على العرض لاستقلاله بذاته
بخلاف العرض فانه لا استقلال له بذاته لقيامه به ومنهم من قدم الجوهر
على العرض في الذكر وفي البيان ايضا لتوقفه عليه في بعض المسايل
وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ قوله قدس سره
فاما ان يشمل الى اخره واعلم ان هذا الكلام يتعلق بالتفسير
المذكور بقوله اي ما لا يختص الى اخره والمقصود منه تعميم لما ذكره

من القسمين لكن فيه مناقشة من وجهين احدهما انه اتاه بصيغة التخيير
حيث قال فاما الى اخره وكان الاولى ان يكون بصيغة التخيير بان
يقال مثلا فهو على قسمين احدهما ما يشمل الاقسام الثلاثة الى اخره
وثانيهما ما يشمل القسمين منها الى اخره لئلا يتوهم اختصاصه
باحد القسمين كما هو الظاهر من صيغة التخيير الى الشرط والجزاء
ولا وجود لهما بحسب الظاهر وثانيهما انه اتاه بلفظ الشمول
حيث قال ان يشمل الى اخره وكان الاولى ان يكون بلفظ العموم
بان يقال مثلا فاما ان يعم الاقسام الثلاثة الى اخره بقرينة
تعلقه بالخصوص المذكور في التفسير المذكور ويمكن ان يجاب
عن الاول بانه اتاه بصيغة التخيير تنبيها على تعدد الشمول من
اول الوهلة لان قوله فاما يدل على التعدد بخلاف قوله فانه
لا يدل عليه كما لا يخفى على من له ادنى مسكة في اساليب الكلام
على ان الشرط والجواز معتبر في الكلام اذ تقديره ان يقال
فاما ان يشمل الاقسام الثلاثة او يشمل القسمين منها فان
كان الاول فهو كالوجود الى اخره وان كان الثاني فهو كالامكان

للخاص الى اخره غاية ما في الباب الخ قدس سره طوى ذكرهما
بحسب الظاهر طلبا للايجاز والاختصار مع العلم بقرينة المقام
وعن الثاني بانه عدل عن لفظ العموم الى لفظ الشمول بناء على
الترادف بينهما اذ كل منهما عبارة عما لا يختص بشيء دون شيء مع ما فيه
من التنبيه على ان كلا من المترادفين يستعمل في مقام الاخر اذ ربما
يغفل عنه ولو بالنظر الى بعض الاذهان **قوله** قدس سره
فان كل موجود الى اخره واعلم بان الفاء ههنا تعليلية للتمثيل بالوحدة
وكانه في الحقيقة جواب عن سوال مقدر وهو ان يقال ان من
الموجود ما يكون كثيرا في حد ذاته ونفسه فكيف يتصور اتصافه
بالوحدة جنسية فاجاب بما محصله ان المراد من الوحدة ههنا
مطلق الوحدة اعم من ان تكون حقيقية او اعتبارية وما ذكرتم من
الموجود وان كان كثيرا في حد ذاته ونفسه لكنه واحد بحسب الاعتبار
من جهة الوحدة الجنسية او النوعية او غير ذلك من اقسام الوحدات
كما سيجي تحقيقها ان شاء الله تعالى فلا منافات بين كونه كثيرا
وبين كونه واحدا لتغاير الجهة وامثاله كثيرة فيما بينهم وانكاره

مكابرة لا يلتفت اليها **قوله** قدس سره عند القايل
بزيادة التكلم لانه هو القايل بان الواجب تعالى له ماهية وان تشخصه
مغاير لماهيته بخلاف الحكيم فانه لا يقول بذلك كما سيجي تحقيقه ان شاء الله
تعالى وانما قيد الكلام بهذا التقييد تنبيها على ان التمثيل بالماهية
والتشخص للامور العامة الشاملة للاقسام الثلاثة انما هو
بالنظر الى ما ذهب اليه المتكلمون من ان ماهية الواجب تعالى
معروضة لتشخصه وان تشخصه امر زايد على ماهيته لا بالنظر الى
ما ذهب اليه الحكماء لما ان الواجب تعالى عندهم عبارة عن الوجود
المجرد القايم بذاته ونفسه وان تشخصه عين وجوده الذي هو
نفس ماهيته تعالى واستدلوا عليه بانه لو كان غيرها فلا يخلو
من ان يكون داخلا فيها او خارجا عنها فان كان الاول فيلزم
التركيب في ذاته تعالى وان كان الثاني فلا يخلو من ان يكون
قديما او حادثا فان كان الاول فيلزم تعدد القدماء وان
كان الثاني فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث والكل محال في حقه
تعالى ويمكن ان يجاب عنه بانا نختار انه خارج ونختار انه

قديم وقولهم فيلزم تعدد القدماء قلنا مسلم ولا فساد فيه
لكونه قديما بالزمان لا بالذات والثاني هو المحال دون الاول
او لكونه بالنظر الي الصفات لا بالنظر الى الذات والمحال
هو الثاني دون الاول او نختار انه حادث وقولهم فيلزم كونه
تعالى محلا للحوادث قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك ان لو كان التشخص
من الامور الموجودة في الخارج وليس كذلك بل هو من الامور
الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج كالقدم والوجوب
مثلا ونظير ذلك هو ما قاله الاشعرية بالنظر الى صفاته
تعالى الفعلية حيث قالوا بحدوثها وقيامها بذاته تعالى
كما سيجي تحقيقه ان شاء الله تعالي هذا وقد فهم بعض الافاضل
من كلامه قدس سره ههنا ان لفظ الماهية عند الحكماء لا يطلق
على الواجب تعالى عندهم عبارة عن الوجود البحت حتى اعترض عليه
بقوله وفيه بحث لان الماهية عبارة عما به الشيء هو هو على ما
سيجي في بحث الماهية ولا شك في صدقه على الواجب على تقدير
كونه عبارة عن الوجود البحت على ان قولهم ان تشخص الواجب عين ماهيته ينبئ

عن اطلاق لفظ الماهية على الواجب تعالي الي اخره لكن فيه نظر
لان تقييد كلامه بالقيد المذكور ينادي باعلا صوته بالخلاف في ان
له تعالى ماهية مغايرة لوجوده وتشخصه ام لا لا في انه يطلق عليه
تعالى لفظ الماهية او لا حتى يتم ما ذكره من الاعتراض على ان الماهية
المغايرة للوجود والتشخص اخص من مطلق الماهية وسلب الاخص لا
يستلزم سلب الاعم لجواز ان يكون لها ماهية لكن لا يكون مغايرة
لوجوده وتشخصه فاني يفهم من كلامه انه لا يطلق عليه تعالى لفظ
الماهية واما ما اجاب عنه بقوله ويمكن ان يجاب عما اورد ان
لفظ الماهية يستعمل غالبا في صورة عقلية كلية والواجب تعالي
على تقدير كونه عبارة عن الوجود البحت صورة جزئية والحكم
المذكور على الماهية باعتبار الاستعمال الغالب وابناء قولهم الذي
ذكر ليس للاعم استعمل لفظ الماهية فيه قليلا الي اخره ففيه نظر
ايضا ينبني على ما فهم من كلامه قدس سره فحيث لا ثبوت له لا ثبوت له
لان انتفاء المبني عليه يستلزم انتفاء المبني والا يلزم وجود المبني
بدون المبني عليه وهو محال بالضرورة واما ما اعترض على الجاب

بقوله وانت تعلم ان ما ذكر انما يفيد ان لو كان الماهية المبحوث عنها
في الامور العامة معنى غير شامل للصورة الجنسية وسينجلي عليك
الحال وسريرة المقال في بحث الماهية انتهى بلفظه ففيه نظر ايضا
لانه على تقدير تسليم ان الماهية المبحوث عنها في الامور العامة معنى غير
شامل للصورة الجنسية يفيد ما ذكر بان يكون اطلاق الماهية
على الصورة الجنسية بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة فلا منافاة
بين كونه معنى غير شامل وبين كونه ما ذكر مفيدا للتغاير الجهة
قوله قدس سره وان الكثرة الى اخره قيل بان الكثرة
لا تختص بالقسمين بل تعم الواجب تعالى ايضا لثبوت الكثرة فيه تعالى
بالنظر الى صفاته تعالى ذاتية كانت او فعلية فلا معنى لايراده
في باب القسم الثاني من الامور العامة بالمعنى الذي ذكره المصنف
رحمه الله لكن يمكن ان يجاب عنه بان المراد من الواجب ههنا هو الواجب
بالذات لا مطلق الواجب اعم من ان يكون بالذات او بالغير
فلا يتصور فيه الكثرة اصلا ولو سلم ان المراد من الواجب هو
مطلق الواجب اعم من ان يكون بالذات او بالغير لكن المراد من

من الكثرة ههنا هو الكثرة الغيرية لا مطلق الكثرة اعم من ان تكون
غيرية او لا والكثرة في الواجب تعالى ليست بهذا المعنى كيف وان صفاته
تعالى ليست عين ذاته تعالى كما انها ليست غيره تعالى ولو سلم ان المراد
من الكثرة ههنا مطلق الكثرة اعم من ان يكون غيرية او لا لكن صفاته
تعالى ليست الا من قبيل الممكنات والا يلزم تعدد الواجب لذاته
تعالى وهو محال بالاتفاق فحينئذ تكون الكثرة مختصة بالقسمين
لا غير كما حققه قدس سره فان قلت فعلى ما ذكرتم يلزم ان يكون
صفاته تعالى من قبيل الجواهر او من قبيل الاعراض والحال انها ليست كذلك
عند اهل هذا الفن بخصوصه فالجواب عنه ان اللزوم ممنوع لان الممكن
على قسمين احدهما ما لا يكون مسبوقا بالعدم كصفاته تعالى وثانيهما
ما يكون مسبوقا بالعدم كسائر الممكنات فالجواهر والعرض انما هما
من قبيل القسم الثاني لا من قبيل القسم الاول وبوجه اخر ان
الممكن على قسمين ما يكون قائما بذات الواجب تعالى وما لا يكون كذلك
فالجوهر والعرض من القسم الثاني لا من القسم الاول وبهذا التحقيق يندفع
ما يقال على القوم من ان صفاته تعالى لا يخلو من ان تكون من قبيل

الواجب لذاته او من قبيل الممكن فان كان الاول يلزم تعدد
الواجب لذاته تعالى وان كان الثاني يلزم كونه تعالي محلا للحوادث
بناء على ان كل ممكن حادث كما هو المقرر عندهم ووجه الاندفاع
ان الكلية ممنوعة لان الممكن على قسمين ما يكون مسبوقا بالعدم
وما لا يكون كذلك فالحادث انما هو القسم الاول دون القسم
الثاني وبوجه اخر ان الممكن على قسمين ما يقوم بذات الواجب
تعالى وما لا يكون كذلك فالحادث هو الثاني لا الاول وصفاته
تعالى من قبيل الاول لا من قبيل الثاني فلا تغفل عن هذه المقالات
فانها مما تسكب دونها العبرات والله تعالى الموفق للتحقيق وبيده
ازمة التدقيق **قوله** قدس سره والمعلولية اعلم
ان المراد من المعلولية ههنا هو المعلولية الحقيقة وهو ما يكون
المعلول موجودا في الخارج لا مطلق المعلولية اعم من ان
حقيقية او اعتبارية والقرينة على ذكرهي ما تقرر عندهم
من ان المطلق اذا ذكر ينصرف الى الفرد الكامل لان الناقص في
مقابلة الكامل بمنزلة المعدوم في مقابلة الموجود كما نص عليه

اهل الاصول ولا شك ان الفرد الكامل هو الحقيقة لا الاعتبارية
فلا يرد عليه ما قاله بعض الافاضل من ان في كون المعلولية مما
يختص بالجوهر والعرض نظرا اذ المتكلمون ذهبوا الى ان المؤثر
في كون الواجب تعالى متصفا بالوجود نفس ذاته وماهيته على ما
سيجي الى اخره لان اتصافه تعالى بالوجود وان كان معلولا لذاته
تعالى وماهيته لكن لا وجود له في الخارج كيف وان كلا من الاتصاف
والوجود امر من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج
كالوجوب والامكان مثلا على ما سيجي تحقيقه ان شاء الله تعالى
فعلى هذا تكون المعلولية مما يختص بالجوهر والعرض كما حققه قدس
سره ولو سلم ان المراد من المعلولية ههنا مطلق المعلولية
اعم من ان تكون حقيقيه او اعتبارية بناء على ما تقرر عندهم
ايضا من ان المطلق يجري على اطلاقه كما ان العام يجري على عمومه
كما نص عليه اهل الاصول ايضا لكن المراد من المعلولية ههنا هو
المعلولية التي لا تكون من مقتضيات العلة والاتصاف المذكور
من مقتضيات ذاته تعالى وماهيته والا يلزم امكان اتصافه تعالي

بالعدم تعالى عن ذلك علوا كبيرا فلا يلزم ما ذكره من النقض ايضا
لكونه على خلاف الارادة لا يقال الاتصاف المذكور لو كان من
مقتضيات ذاته تعالى فالاقتضاء لا يخلو من ان يكون حالة
الوجود او حالة العدم فان كان الاول يلزم تحصيل الحاصل
وان كان الثاني يلزم طريان العدم على الواجب تعالى مع
الجمع بين النقيضين لانا نقول الاقتضاء ههنا ليس بمعنى
الطلب ولا بمعنى الاستلزام بل بمعنى الاستمرار او بمعنى عدم
الانفكاك فالمعنى على الاول الواجب ما يستمر ذاته في
وجوده وعلى الثاني لا تنفك ذاته عن وجوده وهذا هو الجواب
عن هذا السوال والا يجاب عنه بما اجيب عما اورد على الممكن حالة
طريان الوجود عليه من علته التامة بان افاضة الوجود على الممكن
اما حالة الوجود او حالة العدم فان كان الاول يلزم تحصيل
الحاصل وان كان الثاني يلزم الجمع بين النقيضين من ان افاضة
الوجود عليه حالة الوجود لكن بهذا الوجود لا بوجود اخر
غيره فلا يلزم تحصيل الحاصل حينئذ لما انه غير متصور ههنا

١٠

٢

لاستلزامه تقدم الشي على نفسه لان هذا الوجود لا يخلو
من ان يكون جزاء من المقتضي بان يكون ذاته تعالى مع وجوده
مقتضيا لوجوده او شرطا له بان يكون ذاته تعالى بشرط الوجود
مقتضيا لوجوده واياما كان فهو تقدم الشي على نفسه فلا تغفل
عن هذا المقال فانه من مطارح الاذكيا والله تعالى الموفق فاذا
تقرر هذا فنقول انما قال فانها كلها ولم يقل فان كلها مع
كونه اخصر في العبارة طلبا لمعنى التاكيد في الكلام وذلك
ان الكل في الاول يكون اسما لان وفي الثاني يكون تاكيدا
للاسم ومعنى التاكيد هو المطلوب منها فلهذا قال به دونه
قوله قدس سره فعلى هذا الى اخره واعلم ان
هذا الكلام تفريع على ما سبق من البيان بقوله فاما ان تشمل
الى اخره وهو من باب التحقيق ولا يتصور حمله على التعريض
بان يكون التقدير هكذا فعلى هذا لا يكون الى اخره والحال
انه ليس كذلك لكون البحث عنها على سبيل الاصالة ايضا لان
كلا من العدم والامتناع لا يتصور في موجود اصلا فضلا

عن ان يختص بقسم من اقسام الموجود بخلاف الوجوب الذاتي
والقدم فان كلا منهما يختص بقسم من اقسام الموجود اما
اختصاص الاول فظاهر واما اختصاص الثاني فكذلك لان
الكلام ههنا بالنظر الى ما ذهب اليه المتكلمون ولا قدم عندهم
الا في الواجب تعالى فلا يرد عليه ما يقال من ان القدم يعم
بعض الممكنات كما ذهب اليه الحكماء واما ما يقال من ان القدم مما
يشتمل القسمين من الاقسام الثلاثة وهما الواجب تعالى
وصفاته فلا ورود له اصلا لان المراد من الاقسام الثلثة ههنا
هو الواجب والجوهر والعرض كما نص عليه المصنف بقوله التي
هي الواجب الى اخره ولا شك ان الواجب تعالى وصفاته ليسا
قسمين من هذه الاقسام الثلاثة بل هما قسم بقرينة تقابله بالقسمين
الاخرين فكيف يتصور ان يشتمل القدم على قسمين من هذه
الاقسام الثلثة وانما يتصور ذلك ان لو كان الواجب وصفاته
قسمين من هذه الاقسام الثلاثة وليس كذلك لما ذكرنا فحينئذ
لا يحتاج الى ما اجاب عنه بعض الافاضل بقوله لا نسلم ان القدم

مما يشتمل القسمين من الاقسام الثلثة للموجود وانما يكون كذلك
ان لو كانت الصفات الحقيقية اعراضا وليس كذلك لان العرض في
عرفهم حادث حال في المتحيز بالذات على ما سيجيء الى اخره وهذا
المعنى لا يتصور في حقه تعالى كما لا يخفى على ان حصره بقوله
انما يكون كذلك الى اخره لا يخلو عن التامل فيه لان الذات
المذكورة فيه مشترك بين الجوهرية والعرضية وتخصيص احدهما
بالذكر دون الاخر يوهم التخصيص بلا مخصص فالاولى في
التقرير ان يقال وانما يكون كذلك ان لو كانت صفاته
من قبيل الاعراض او من قبيل الجواهر وليس كذلك اما الاول
فلما ذكره واما الثاني فلان الجوهر عندهم منحصر في القسمين الجسم
وما يتركب منه من الجزء الذي لا يتجزى ولا شك ان صفاته تعالى
ليست كذلك اللهم الا ان يقال تخصيص العرض بالذكر بناء على كون
صفاته تعالى من قبيل الجواهر لم يذهب اليه احد بخلاف كونها
من قبيل الاعراض فانه قد ذهب اليه الكرامية كما سيجيء تحقيقه في
المباحث الالهية ان شاء الله تعالى وكذا لا يحتاج الى ما اجا

عنه بعضهم بقوله المراد بالقدم القدم الذاتي وهو يختص
بالواجب تعالى انتهى كلامه مع ما اعترض عليه بعض الافاضل بقوله
القدم في عرف المتكلمين ليس معناه الا ان يكون الشي غير مسبوق
بالعدم على ما سياتي وكون القدم مقولا على القدم الذاتي
خلاف ما اصطلحوا عليه الى اخره لكن فيه نظر لان المراد من الخلاف
ههنا اما الخلاف بحسب اصل الوضع بان يكون القدم الذاتي
من جملة ما وضعه الحكما دون المتكلمين فان كان الاول فمسلم
لكن انتفاء الاصل لا يستلزم انتفاء الاستعمال ولو بطريق المجاز
العرفي وان كان الثاني فهم كيف وانه يلزمهم القول بذلك بالنظر
الى الواجب تعالى والا يلزم ان يكون الواجب تعالى محتاجا الى
الغير بناء على ان ارتفاع النقيضين محال بالاتفاق تعالى عن
ذلك علوا كبيرا وكذلك يلزمهم القول بالنظر الى صفاته تعالى
لانها قايمة بذاته تعالى والقيام عبارة عن اختصاص الناعت
بالمنعوت عند الحكما التبعية بالتحيز عند المتكلمين والثاني
غير متصور في حقه تعالى بالاتفاق ايضا مع ثبوت القيام

فيه تعالى بالنظر الى صفاته بالاتفاق ايضا فيلزم القول
بالاول بالضرورة بالنظر الى صفاته تعالى دفعا للفساد عنه تعالى
بقدر الامكان فيكون هذا الاصطلاح من جملة اصطلاحاتهم ايضا
غاية ما في الباب لا بطريق الوضع بل بطريق الاستعمال لمكان
الضرورة **قوله** قدس سره على سبيل التبعية اعترض
عليه بعض الافاضل بقوله لو كان البحث عن العدم على سبيل التبعية
لم يستحسن قول المصنف المرصد الاول في الوجود والعدم
وكذا الكلام في الوجوب الذاتي والامتناع اذ جعل الفصل
معنونا بما يكون البحث عنه على سبيل التبعية مستنكر جدا الى اخره
لكن فيه نظر لان عنوان الفصل ليس الا من مقام الاجمال
وهو ليس اعلى مرتبة من مقام التفصيل ولم يستنكر ذلك في
مقام التفصيل فبالطريق الاولى ان لا يستنكر في مقام الاجمال
وهذا ظاهر وانكاره مكابرة لا يلتفت اليه واما ما ذكره
من العلاوة بقوله على ان البحث عن المعدوم ... في هذا
الكتاب ففيه نظر ايضا كيف وقد ... في بحث الوجود

غير
فيه

الذهني من الامور العامة وفي بحث التقابل من الاعراض كما لا
يخفى على من له ادنى تتبع في هذا الكتاب بخصوصه لا يقال
السلب المذكور في العلاوة يتعلق بالظهور لا بالبحث نفيه
فلا يكون ما ذكرتم من النظر في المقابلة لانا نقول المراد من سلب
الظهور هو سلب البحث نفيه بقرينة بناء الكلام على طريقة
العلاوة اذ غايتها الترقي من الادنى الى الاعلى فكانه يقول مستنكر
جدا بل لا يصح اصلا لان العدم لم يبحث عنه في هذا الكتاب
فضلا عن ان بحث عنه على سبيل التبعية لا يقال ما ذكره من العلاوة
ليس بعلاوة بل تعليل الاستنكار والمعنى مستنكر جدا لان البحث
الى اخره لانا نقول عدم الظهور لا يستلزم اصل الاستنكار
فضلا عن الاستنكار جدا لجواز ان يكون الشي ظاهرا ولا يكون
مستنكرا اصلا فضلا عن كونه مستنكرا جدا فلا يتصور حمله
على التعليل لعدم تمام التقريب فيه اذ من شرايط التعليل هو ذلك
وانتفاء الشرط يستلزم انتفاء الشروط وكذا الكلام فيما
يقال ايضا من ان عدم الظهور علة لعدم البحث بطريق الاضمار

في الكلام بان يكون التقدير هكذا مستنكر جدا بل لا يبحث
عنه اصلا لان البحث الى اخره لان عدم الظهور لا يستلزم
عدم البحث لجواز ان يكون الشي مبحوثا عنه في شي ولا يكون ذلك
ظاهرا فيه فلا يتصور حمله على التعليل ايضا لعين ما ذكرنا
من عدم تمام التقريب فيه الى اخره قوله
قدس سره وقد يقال الى اخره هذا شروع في بيان
الخلاف الواقع فيما بينهم في تفسير الامور العامة وتعريفها
وثمرة الخلاف هي ما اشار اليه بقوله فعلى هذا الى اخره وذلك
ان البحث عن الامور المذكورة على تفسير المصنف وتعريفه
بطريق التبعية والاستطراد وعلى هذا التفسير والتعريف
بطريق القصد والاصالة لا يقال ما ذكرتم من التوجيه ينتقض
بالوجوب والامكان مثلا حيث لا يشملان المفهومات
الثلاثة لعدم صدقهما على الممتنع اذ لا يتصور امكانه
ولا وجوبه كما لا يخفى لانا نقول عدم الاشتمال ممنوع لان المراد
من التقابل هنا هو مطلق التقابل اعم من ان يكون بطريق الانفراد

او بطريق الاجتماع والثاني ثابت ههنا لان الوجوب مع مقابليه
يشمل المفهومات الثلاثة وكذا الكلام في الامكان اذ هو مع
مقابليه من الوجوب والامتناع يشمل المفهومات الثلاثة ايضاً
كما لا يخفى وبهذا التحقيق يندفع ايضا ما قاله بعض الافاضل
بقوله فعلى هذا يكون البحث عن مثل القدم والحدوث على سبيل
التبعية انتهى كلامه ووجه البحث عنه على سبيل التبعية هو ان كلاً
منهما مع ما يقابله لا يشمل المفهومات الثلاثة كيف وان الامتناع
من جملة المفهومات الثلاثة مع ان كلا منهما لا يشمله لان كلا منهما
لا يوجد الا فيما فيه الوجود وهو لا يتصور في الامتناع لاستلزامه
قلب الحقايق والظاهر انه ما غره هذا الفاضل الا تمثيله قدس سره
التقابل بقوله كالوجود والعدم حيث توهم منه التقابل بطريق
الانفراد حتى قال ما قال بقوله فعلى هذا يكون البحث عن مثل
القدم والحدوث على سبيل التبعية وليس كذلك بل هو على سبيل
الاصالة لعين ما ذكرنا من التحقيق اذ القدم مع مقابليه من الحدوث
والامتناع يشمل المفهومات الثلاثة كما ان كلا من الحدوث والا

متناع مع مقابليه يشمل المفهومات الثلاث ايضا ومنهم من عرف
الامور العامة بما يشمل جميع الموجودات فالمراد من الموجودات
المذكورة في هذا التعريف اما الموجودات الخارجية او
الموجودات الذهنية او مطلق الموجودات اعم من ان تكون
ذهنية او خارجية فان كان الاول يكون هذا التعريف مساوياً
للتعريف الاول ويكون البحث عن الامور المذكورة بطريق التبعية
والاستطراد وان كان الثاني يكون مساويا للتعريف الثاني
مع اعتبار قيد الاطلاق والتقابل ويكون البحث عن الامور
المذكورة بطريق القصد والاصالة وان كان الثالث يكون
اعم من التعريفين المذكورين بحسب المفهوم من حيث هو هو ومساويا
للثاني بحسب الصدق اذ الاشتمال على الجميع انما يكون باعتبار
الاطلاق والتقابل فيه ايضا وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا
فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ قوله قدس سره ويتعلق الى
اخره واعلم ان النسخ قد اختلف ههنا في بعضها ويتعلق
بواو العطف وفي اخرى منها بان يتعلق بحرف الجر مع ان المصدرية

فعلي الاولى يكون عطفا على قوله يكون الى اخره وعلى هذه الثانية
يكون متعلقا بالتناول وايا ما كان ففايدة التقييد به التنبيه على
ان كلا من المتقابلين يجب ان يكون مما يتعلق به الغرض العلمي بحيث
يكون كل منهما مما يتوقف عليه العقايد الدينية سواء كان ذلك
التوقف وتوقفا بالذات او بالواسطة وسواء كانت تلك
الواسطة واحدة او متعددة اذ لو لم يكن كذلك لا يكون من
قبيل الامور العامة بناء على انه شرط في ذلك وانتفاؤه يستلزم
انتفاء المشروط هذا وقد اعترض عليه بعض الافاضل بقوله
ولقايل ان يقول ان من المفهومات ما يشمل مع ما يقابله المفهومات
بايسرها ويتعلق بكل منها غرض علمي مع انه ليس من الامور العامة
كالتحيز مثلا فانه مع ما يقابله شامل للواجب والممكن والخاص والممتنع
ويتعلق بكل منهما غرض علمي مع انه لا يكون من الامور العامة الى اخره
لكن يمكن ان يجاب عنه بانهم شرطوا ان كلما كان من الامور العامة
يجب ان يكون مما يتعلق به الغرض العلمي ولو لم يشترطوا ان كلما
كان مما يتعلق به الغرض العلمي فهو من الامور العامة والتحيز مع ما

يقابله من هذا القبيل فلا يرد به النقض اصلا كيف وان
وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط وهذا بديهي وانكاره
مكابرة لا يلتفت اليها ولو سلم ذلك لكن يجوز ان يكون الاشتراط
المذكور من باب الغلبة لا من باب الكلية ولو سلم ذلك ايضا
لكن يجوز ان يكون ذلك الاشتراط من باب الاولوية لا من باب
الوجوب كما في قوله تعالى فَكَاتِبُوهُمْ اِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا
كما نص عليه اهل الاصول واما ما قاله ايضا بقوله وقد بقي
ههنا شي وهو ان جميع ما يشمل الاقسام الثلاثة او الامرين
منهما مما يبحث عنه في الموقف الثاني لا يظهر ان يتعلق به غرض علمي
بالمعنى الذي سبق وان كل ماله الشمول المذكور من الامور العامة
كالنسبة الشاملة للمقولات السبعة العرضية انتهى كلامه فليس
بسديد وذلك ان قوله لا يظهر الى اخره ممنوع كيف وان جميع ما
يبحث عنه في الامور العامة هو الوجود والعدم والماهية والوجوب
والامكان والقدم والحدوث والوحدة والكثرة والعلة
والمعلول وكل واحد من هذه الامور يتعلق به غرض علمي حيث

يقال الله موجود وليس بمعدوم وله ماهية معروضة
للتشخص وانه واجب وليس بممكن ولا حادث وانه واحد
وصانع للعالم وليس بكثير ولا معلول اذ كل مسئلة من هذه
المسائل مما يتوقف عليه العقايد الدينية كما لا يخفى فلا معنى
لسلب الظهور حينئذ وان قوله وان كلما له الشمول الى اخره مسلم
لكن يمكن ان يجاب عنه بما ذكرنا من الاشتراط مع ما يتعلق به
من التقييدات كما لا يخفى على من له ادنى دربة في اساليب الكلام
قوله قدس سره وانما جعلنا الى اخره واعلم
ان النسخ ههنا ايضا مختلفة في بعضها جعلنا بصيغة الحكاية
وفي اخرى جعل بصيغة الغيبة وايا ما كان فالمعنى مستقيم
لكن الاولى انسب لقوله اذ قد اوردنا الى اخره لاشتراكهما
في صيغة الحكاية والثانية اولى لما فيها من الاقتباس وهو
من جملة المحسنات للكلام يصار اليه كثيرا وان اورث التطويل
والمعنى وانما جعل ذلك لقوله اذ قد اوردنا الى اخره وهذا
القول في الحقيقة جواب عن سؤال مقدر وتقريره ظاهر

على من له ادنى مسكة في اساليب الكلام **قوله** المقدمة في قسم المعلومات
الى اخره واعلم ان المقدمة على قسمين مقدمة العلم وهي ما
يتوقف عليه الشروع في العلم ومقدمة الكتاب وهي طايفة
من الكلام قدمت امام المقصود لارتباط له بها وانتفاع بها
فيه سواء توقف عليها الشروع ام لا والفرق بينهما بالعموم
والخصوص المطلق فكل مقدمة العلم مقدمة الكتاب دون العكس
ومنهم من فرق بينهما بالتباين بناء على ان مقدمة العلم خارجة عن
العلم ومقدمة الكتاب داخلة في الكتاب لكونها جزءا منه
والمراد من المقدمة ههنا هو مقدمة العلم وهو ايضا على قسمين
ما يتوقف عليه الشروع في العلم على وجه الامكان وما يتوقف
عليه الشروع في العلم على وجه البصيرة والظاهر ان المراد من
المقدمة ههنا هو القسم الاول بقرينة قوله يجب تقديمها الى اخره
حيث قيده بالوجوب دون الانبغاء الدال على الاولوية
اذ الوجوب انما يكون لاجل الامكان لا لاجل البصيرة اللهم الا
ان يحمل الوجوب على الوجوب الاولوي لكن حمله على مطلقه

اولى ليعم القسمين جميعا ولا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لثبوت
الاشتراك بينهما ولو سلم عدم الاشتراك فلا لزوم ايضا لجواز
ان يكون من باب التغليب غلب الوجوب على الانبغاء وهو من باب
البلاغة يصار اليه كثيرا كما في قوله تعالى رَبِّ الْعَالَمِينَ
وقوله تعالى وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ قوله
قدس سره اربع تقسيمات الى اخره قيل عليه الاولى ان
يقول بدله اربعة اقسام رعاية للتناسب لان بين كلامي
المتن والشرح لان القسمة المذكورة في كلام المصنف بمعنى الاقسام
بناء على ان المصدر من قبيل الاجناس الدالة على معنى الكثرة
والجمعية لكن فيه نظر لان القسمة في كلام المصنف بمعنى
الاقسام ممنوع لجواز ان يكون بمعنى التقسيم بل هو اولى منه لان
تفسير المصدر بالمصدر انسب من تفسيره بالجمع ودلالته
على معنى الكثرة والجمعية بطريق الالتزام لا بطريق المطابقة
كيف وان الجنس عبارة عن نفس الماهية من حيث هي
هي وهي باعتبار وجودها في ضمن الافراد تدل على معنى الكثرة

والجمعية كما تقول تقرر ذلك في محله من الكتب العربية فليطلب
تفصيله هناك والله تعالى الموفق ولو سلم انها بمعنى الاقسام
لكن المراد من التقسيمات المذكورة في كلامه قدس سره الاقسام
على المصدر وارادة الحاصل به فيكون الكلام على مجازه المرسل
حيث ذكر الملزوم واراد اللازم وهو ليس بعزيز في كلام القوم
كيف وامثاله كثيرة فيه كما لا يخفى على من له ادنى تتبع واستقرا
فيه ولو سلم انه على حقيقته لا على مجازه المرسل لكنه عدل
عدل عنه تنبيها على ان هذه التقسيمات من قبيل التقسيمات
الجعلية لا من قبيل التقسيمات الحقيقية اذ التقسيم الحقيقي
ليس الا تقسيم المعلوم الى الموجود والمعدوم بخلاف غيره
من التقسيمات فانها من قبيل الامور الاصطلاحية كما سيجئ
ان شاء الله تعالى قوله قدس سره اما ان يقال
بان المعدوم الى اخره وانما قيد القول ههنا بالباء تنبيها
على ان القول ههنا بمعنى الاعتقاد وذلك ان القول
تارة يستعمل بالباء وتارة يستعمل باللام وتارة يستعمل بفي

وتارة يستعمل بعن وتارة يستعمل بعلى فعلى الاول يكون القول
بمعنى الاعتقاد وعلى الثاني يكون بمعنى الخطاب وعلى الثالث
يكون بمعنى النظر وعلى الرابع يكون بمعنى الاولوية وعلى الخامس
يكون بمعنى الاعتراض وبهذا التحقيق يندفع ما يقال عليه من
ان الاولى ترك حرف الجر مع ان المشبهة بالفعل لان ذكرهما
في الكلام لاجل الايصال ولا حاجة الى الايصال ههنا
لان المذكور بعد القول مقول بالذات فلا حاجة الى الواسطة
وكذا يندفع ما يجاب عنه ايضا بان الباء ههنا زايدة للتاكيد
او للفصاحة على طريقة قوله تعالى وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا
وقوله تعالى وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ
على ان احد الوجهين فيه تامل تامل تدرك ان شاء الله تعالى
قوله وهذا مذهب اهل الحق الى اخره واعلم ان
الحق تارة يطلق ويراد به الحكم المطابق للواقع وتارة يطلق
ويراد الامر الثابت في الواقع فالاول اخص مطلق من الثاني
لان كل حكم مطابق للواقع فهو امر ثابت في الواقع دون

العكس والمراد من الحق ههنا هو الاول غاية ما في الباب
انه قدس سره ترك تفسيره به لاشتهاره فيما بينهم بخلاف
الثاني فانه لا اشتهار له كاشتهاره ولهذا فسره قدس سره
بالثبوت حيث قال اي ثابت ويحتمل ان يكون المراد من
الحق السنة والجماعة بان يكون المعنى وهو مذهب اهل
السنة والجماعة غاية ما في الباب انه عدل عن ذلك تنبيها
على ان احكامهم في المسايل الاعتقادية كلها من قبيل الاحكام
المطابقة للواقع لكونها على وفق العقل والنقل بحسب الظاهر
مع ما فيه من التعريض بالبطلان على من خالفهم من المتكلمين
والحكماء كما سيجيء تحقيقه في المباحث الالهية ان شاء الله
تعالى قوله قدس سره اي من شانه ان يعلم
وانما فسره بهذا التفسير تنبيها على ان المراد من المعلوم ههنا
مطلق المعلوم اعم من ان يكون معلوما بالفعل او معلوما
بالقوة اذ كل منهما لا يخلو عن احد هذين القسمين
فتخصيص احدهما بالتقسيم المذكور دون الاخر يوهم التخصيص

يعني من المعلوم

بلا تخصص هذا وقد اعترض عليه بعض الافاضل بما محصله
من انه لا حاجة الى هذا التغيير لان المراد من المعلوم للقوى
العالية لا المعلوم للقوى القاصرة ولو سلم ذلك فالمعلومية
بالوجه كافية في ذلك وهي ثابتة في جميع المعلومات ولو بكونها
ما من شانه ان يعلم فلا حاجة الى هذا التغيير لكن في كلامه
نظر اما في الاول فلان تغييره قدس سره انما هو بالنظر
الى تعميم المعلوم للقوى العالية والقاصرة لا بالنظر الى تخصيصه
بالقوى العالية على ان تخصيصه بذلك مناف لهذه التقسيمات
كيف وانها من قبيل الامور الاصطلاحية كما سبق تحقيقه
والاصطلاح انما يكون بالنظر الى القوى القاصرة لانهم هم
المصطلحون على هذه التقسيمات لا القوى العالية كما لا
يخفى واما في الثاني فلان المعلومية بالوجه وان كانت
ثابتة في جميع المعلومات لكن ربما يغفل عنها بناء على
ان التنبيهات قد تزول صورها عن القوى المدركة وان كانت
ثابتة في القوة الحافظة ومن ههنا فرقوا بين السهو والنسيان

حيث قالوا السهو زوال الصورة عن القوة المدركة فقط
والنسيان زوالها عنها وعن القوة الحافظة ايضا فيحتاج
الى تجشم جديد دون السهو لتنبهه عليه بادنى تنبيه فعلى
هذا يكون التغيير المذكور من باب التنبيهات فالمنع والمعارضة
لا يجدي فيهما كثير نفع ثم المراد من التحقق وعدمه ههنا
هو مطلق التحقق وعدمه اعم من ان يكون بطريق الاصالة
او بطريق التبع لا التحقق وعدمه بطريق الاصالة لان
اهل الحق يقولون بالوجود بطريق التبع ايضا كما سيجي تحقيقه
في بحث قوله وقال المتكلمون الى اخره ان شاء الله تعالى غاية
ما في الباب انهم لا يسمونه بالحال لانهم لا يقولون بثبوت
الواسطة بين الموجود والمعدوم بخلاف الاحتمال الثاني
فانهم يسمونه بذلك لثبوت الواسطة عندهم فعلى هذا التقدير
يكون المعنى في تقسيم اهل الحق هكذا المعلوم اما ان لا يكون
له تحقق بوجه ما من الوجوه او يكون له تحقق بوجه ما من الوجوه فالاول
هو المسمى بالمعدوم والثاني هو المسمى بالموجود وبهذا التحقيق يندفع

ما قاله بعض الافاضل في بحث قوله اصلا بقوله اي لا تحقق له
بالاصالة ولا بالتبع بخلاف ما تحقق له في الاحتمال الاول فانه
المقصود منه ما لا تحقق له اصالة الي اخره لعين ما ذكرنا من ان
اهل الحق يقولون بالوجود بطريق التبع ايضا الى اخره وكذا يندفع
ما فرع عليه ايضا بقوله فما لا تحقق له في الاحتمال الاول اعم منه في
الاحتمال الثاني فما له تحقق في الاحتمال الثاني اعم منه في الاحتمال
الاول اذ نقيض الاخص اعم مطلقا من نقيض الاعم مطلقا الي اخره
لانه يبنى على ثبوت ما ذكره من التعليل بقوله فان المقصود منه الي
آخره فحيث لا ثبوت له لا ثبوت له لان انتفاء المبنى عليه
يستلزم انتفاء المبنى ايضا واما ما ذكره من التفريع بقوله فما سمي
بالحال عند الفرقة الثانية مندرج تحت ما له تحقق بخلاف الفرقة
الاولى فان ذلك عندهم مندرج تحت ما لا تحقق له مسمى باسم اخر
انتهى بلفظه ففيه تامل لان المسمى بالحال عند الفرقة الثانية يسمى بالعرض
عند الفرقة الاولى والعرض عندهم لا ينحصر بالمعدوم ولا بما ذكره
من الجزم بقوله فان ذلك الي اخره **قوله**

قدس سره ان ما اعتبر الي اخره قيل عليه بان هذا من قبيل ذكر
اللاحق في السابق كيف وان سيذكره المصنف في بحث قوله
وقال المتكلمون الى اخره وهو عيب عندهم بخلاف ذكر السابق في
اللاحق فانه فضل عندهم لكن فيه نظر لان كونه عيبا ليس على
الاطلاق بل اذا كان الذكر بطريق المطابقة واما اذا كان بطريق
الاستلزام فلا وما هو بصدده من هذا القبيل لانه انما ذكره
لبيان فائدة التقييد بهذا القيد يعني قوله في الخارج لا لبيان المذهب
عندهم ولو سلم الاطلاق لكن ذلك ليس على الاطلاق ايضا بل
اذا لم يكن بطريق الاعتزاء الى الغير وههنا محتمل بان يكون الكلام
من باب الاضمار ويكون التقدير هكذا لانهم لا يقولون بالوجود
الذهني كما سينص عليه المصنف او كما سيجي تحقيقه او كما هو المقرر
عندهم الى غير ذلك مما يناسب المقام **قوله**
قدس سره وان رجع عن ذلك اخر اعترض عليه بعض الافاضل
بقوله لما كان النزاع بين المثبت والنافي للحال لفظيا على ما
سياتي تحقيقه فلا وجه للرجوع عن ذلك ثم اعتذر عن ذلك

بقوله الا ان يقال ان من رجع عن ذلك لم يتفطن بكون النزاع
لفظيا بل الحاكم بذلك غيره فتامل انتهى كلامه لكن هذا الاعتراض
لا ورود له اصلا لان كون هذا النزاع نزاعا لفظيا على معنى انه
نزاع في الاصطلاح لا على معنى انه لا نزاع في الحقيقة ونفس
الامر اذ لو كان كذلك لكان كل من الفريقين قايلا بما قاله الاخر
وليس كذلك كما لا يخفى فعلى هذا لا معنى لنفي الرجوع بقوله
فلا وجه للرجوع الى اخره لانه يجوز للمصطلح ان يرجع
عما اصطلح عليه اولا ويصطلح باصطلاح اخر ثانيا وهذا بديهي
وانكاره مكابرة لا يلتفت اليها وبهذا التحقيق يندفع ما اعتذر
عنه ايضا بقوله الا ان يقال الى اخره على انه في الحقيقة ليس
من باب الاعتذار بل من باب التعريض لان عدم التفطن
بكون النزاع نزاعا لفظيا فرد من افراد الجهل البسيط كما
لا يخفى **قوله** قدس سره اما الا تحقق له الى اخره
واعلم ان التحقق على هذا الاحتمال يكون اعم من الوجود ولذلك
قسموا المعلوم الى المتحقق وعدمه وقسموا المتحقق الى الموجود

والحال فالحال عندهم قسيم للموجود والمعدوم وقسم من المتحقق
اذ ما له تحقق بالاصالة يسمى عندهم بالموجود وما له تحقق بالتبع
يسمى بالحال بخلاف الاحتمال الاول فان التحقق عندهم مساو
للوجود لانهم قسموا المعلوم الى قسمين ما له تحقق في الخارج وما
ليس له تحقق فيه فالاول هو المسمى بالموجود والثاني هو المسمى
بالمعدوم فالحال المعبر عنه بالعرض عندهم قسيم للموجود اذا كان
من الاعراض المعدومة في الخارج فيكون مندرجا تحت المعدوم
وقسيم للمعدوم اذا كان من الاعراض الموجودة في الخارج فيكون
مندرجا تحت الموجود لانهم لا يقولون بثبوت الواسطة
بين الموجود والمعدوم ومن الافاضل من جعله قسيما للموجود
فقط وقسما من المعدوم لاندراجه تحته لكن فيه ما ذكرنا من
التامل كما سبق تحقيقه فلا تغفل والله تعالى الهادي لا يقال
العرض قسم من اقسام الموجود اذ الموجود لا يخلو من ان يكون
قائما بذاته او بغيره فالاول هو الجوهر والثاني هو العرض
فيكون قسيما للمعدوم فقط فلا يتم ما ذكرتم من التفصيل لانا

نقول هذا القول مغالطة لان الموجود الذي يكون العرض
قسما منه هو الموجود بالقوة وهو ما من شانه ان يكون موجودا
لا الموجود بالفعل ومن ههنا قالوا في تعريف العرض والجوهر
ما اذا وجد كان في موضوع وما اذا وجد كان لا في موضوع
على ان هذا القول انما يتم ان لو كانت الاعراض المعدومة واسطة
بين الجوهر والعرض حيث لا تكون من قبيل الجواهر ولا من قبيل الاعراض
اما عدم كونها من قبيل الجواهر فظاهر واما عدم كونها من
قبيل الاعراض فكذلك لما انها ليست بموجودة في الخارج
ولم يقل به احد فبتتبع ما ذكرنا من التفصيل فلا تغفل فانه
من مطارح الاذكيا والله تعالى الموفق **قوله**
قدس سره اصلا واعلم ان هذا القيد معتبر في الاحتمال
الاول ايضا غاية ما في الباب انه قدس سره لم يقيد به لكون
القسمة عندهم ثنائية لاندراج الحال المعبر عنه بالعرض عندهم
تحت الموجود او تحت المعدوم على تقدير كونه قسما للموجود او
للمعدوم كما سنحققه بخلاف الاحتمال الثاني فان القسمة عندهم

ثلاثية بناءا على ما ذكرنا من ان الحال عندهم قسيم للموجود
والمعدوم جميعا لثبوت الواسطة بينهما عندهم وبهذا
التحقيق ظهر لك ان ما قاله بعض الافاضل فيما بعد هذا
القول بخصوصه بقوله وهذا بخلاف الاحتمال الاول
فان الموجود منها ما له تحقق بالاصالة والمعدوم ما لا تحقق له
كذلك الى اخره ليس بسديد تامل تدرك ان شاء الله تعالى
قوله قدس سره وعرفوه الى اخره واعلم ان هذا
التعريف هو الخارج من التقسيم المذكور وذلك ان قوله صفة
لموجود ماخوذ من قوله او باعتبار غيره الى اخره وقوله
لا موجودة ماخوذ من قوله اما لا تحقق له وقوله ولا معدومة
ماخوذ من قوله او لم يتحقق واما ما قاله بعض الافاضل من ان
تعريف الحال الخارج من التقسيم هو قولهم معلوم له تحقق
بتبعية الغير الى اخره فليس بسديد لان هذا التعريف
لا يخلو من ان يعتبر فيه القيدان المذكوران في الكتاب وهما قولهم
لا موجودة ولا معدومة او لا فان كان الاول فهو عين التعريف

المذكور في الكتاب وان كان الثاني فلا يتصور ان يكون تعريفا
للحال فضلا عن الخروج من التقسيم المذكور وبهذا التقرير ظهر لك
ان ما قاله على هذا التعريف بقوله واعترض عليه بانه ليس
بمانع لصدقه على العرض اذ هو معلوم له تحقق بتبعية الجوهر
الذي هو غيره والحال انه ليس بحال الى اخره ليس بسديد ايضا
لان معنى التحقق في العرض ليس بلازم كما سبق تحقيقه فلا يصدق
عليه انه معلوم له تحقق الى اخره لا انتقاضه بالعمى مثلا لانه
عرض بالاتفاق والحال انه لا تحقق له بتبعية الجوهر كيف وانه
عبارة عن عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا والعدم
لا يتصور تحققه لاستلزامه اتصاف الشي بنقيضه
فيلزم الجمع بين النقيضين وهو محال بالاجماع وبهذا
التقرير ايضا ظهر لك ان ما اجاب عنه بقوله ودفع
ذلك بان المراد بالتحقق بتبعية الغير هو التحقق للغير
اصالة والحال تحقق تحققه كالحركة بالتبع لجالس السفينة
اذ الحركة بالاصالة للسفينة وللجالس فيها تحصل بالتبع

وكالتحيز الحاصل للعرض الحال في الجسم فانه حاصل للجسم اصالة
وبتبعيته حاصل للعرض والتحيز فيهما واحد وليس التحقق في
العرض كذلك فان لهما تحققا وللجوهر تحققا اخر والتحقق الاول
تابع للتحقق الثاني ومشروط به لا ان التحقق واحد فيهما حاصل
بالاصالة للجوهر وحاصل بالتبع للعرض كما للحال بالقياس الى
ما قام به الحال الى اخره فليس بسديد ايضا على انه مخالف لما قالوا
من ان معنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه
هو وجوده في الموضوع الى اخره ووجه المخالفة هو ان المفهوم
من كلامه ان العرض له وجود في نفسه وللموضوعه وجود اخر
غاية ما في الباب ان احدهما قايم بالاخر وتابع له بخلاف
ما قالوه فان المفهوم منه ان وجوده في نفسه هو عين وجوده
في الموضوع وبهذا يمتنع الانتقال عنه على ما قالوه ايضا ولما
ما اعترض على هذا الدفع ايضا بقوله وللقايل ان الصفة
الواحدة اعتبارية كانت او موجودة خارجية يمتنع قيامها
بالشيئين فكيف يقوم تحقق واحد بالحال وبما يقوم

به الحال اذا لم يتحد الحال بما قام به في نفس الامر وكذلك الحال
في الحركة والتحيز المذكورين الى اخره فليس بسديد ايضا لان الشي
الواحد انما يمتنع قيامه بشيئين اذا كان جهة القيام متحدة
واما اذا كانت مختلفة فلا يمتنع وما نحن بصدده من هذا
القبيل كيف وان قيامه بالنظر الى الحال بطريق التبع وبالنظر
الى ما قام به الحال بطريق الاصالة وكذا الكلام في الحركة والتحيز
المذكورين فلا تغفل واما ما قاله ايضا بقوله وههنا بحث
اخر وهو ان الوجود حال عندهم مع ان التعريف الحاصل
من التقسيم غير صادق عليه والا يلزم ان يكون كل موجود متحققا
بتحققين وهو محال الى اخره فليس بسديد ايضا لان ما ذكره
من اللزوم مم وانما يلزم ذلك ان لو كان هناك تحققان
تحقق للموجود وتحقق للوجود وليس كذلك بل تحقق واحد
يقوم بالموجود اصالة وبالوجود تبعا كما حققه في بيان
دفع الاعتراض على التعريف الخارج من التقسيم ولو سلم التحققان
فلا لزوم مم ايضا وانما يلزم ذلك ان لو كان تحقق الوجود بكل من

التحققين وليس كذلك ايضا بل تحققه بتحقق نفيه لا بتحقق
وجوده غاية ما في الباب ان تحقق وجوده تابع لتحقق نفيه
ولو سلم ذلك ايضا فاللزوم مم وانما يلزم ذلك ان لو كان
تحققه بكل من التحققين بطريق الاستقلال وهو مم لجواز ان
يكون تحققه بطريق الاجتماع بحيث يكون كل من التحققين علة
ناقصة لتحققه لا علة تامة له واما ما اعترض على هذا التعريف
المذكور في الكتاب ايضا بقوله واعلم ان التعريف المذكور
لا يصدق على الوجود صدقا ظاهرا اذ المتبادر منه ان الحال
صفة قائمة بما اتصف بالوجود قبل قيام الحال به ومن البين
المكشوف ان ذلك لا يتحقق في الصفة التي هي الوجود انتهى كلامه
فيمكن ان يجاب عنه بان اشتراط الوجود فيما قام به الحال
ليس على الاطلاق بل بالنظر الى الحال التي هي غير صفة الوجود
واما بالنظر الى الحال التي هي صفة الوجود فلا يشترط فيه
الوجود ولو سلم الاطلاق بان يعتبر اشتراط الوجود
في الحال التي هي صفة الوجود ايضا لكن ذلك الوجود هو عين

الحال التي هي صفة الوجود لا غيرها ونظير ذلك هو ما قالوه من
من ان طريان الوجود وعروضه للماهية حالة وجود الماهية
لكن بهذا الوجود لا بوجود اخر غيره فاذا تقرر هذا فنقول
المراد من الصفة ههنا هي مطلق الصفة اعم من ان يكون لغوية
وهي ما يقوم بالغير كالعلم والسواد مثلا او اصطلاحية وهي
ما يدل على معنى في متبوعه كالعالم والاسود مثلا ليشمل
كلا من الاجناس والفصول كالحيوان والناطق مثلا وكلما
يتعلق بهما من الصفات مثلا كالحيوانية والناطقية مثلاً
لانهم لم يفرقوا بين الاجناس والفصول وبين ما يتعلق بهما
من الصفات في عد الجميع من قبيل الاحوال ولا شك ان كلا
من الاجناس والفصول من قبيل الصفات الاصطلاحية حيث
الاصطلاحية حيث يقال شي حيوان وشئ ناطق بخلاف
ما يتعلق بهما من الصفات فانها من قبيل الصفات اللغوية
كما لا يخفى ومن الافاضل من خص الصفة ههنا بالصفة اللغوية
لكن فيه تامل من وجهين احدهما انه على خلاف الظاهر المتبادر

عند الاطلاق اذ الظاهر المتبادر عند الاطلاق هو الاصطلاحي
او المطلق اذ التامل واللغوي ايضا وثانيهما انه لا يشمل الحيوان
والناطق مثلا اذ لا يصدق على كل منهما انه قايم بالغير كما
لا يخفى مع انه من قبيل الاحوال كما نص عليه بقوله الا يرى انهم
حكموا اجابه الاجناس والفصول ومن البين ان الجنس الحيوان
لا الحيوانية وكذا الكلام في الناطق والناطقية واللون واللونية
والقابض والقابضية الى اخره فالاصل في التوجيه هو ما ذكرنا
فلا تغفل واما ما اعترض على ما قاله بقوله لكن يشكل بتفسير
الذوات بالامور القايمة بانفسها اذ يفهم منه ان الصفات التي
هي مقابلها هي القايمة بغيرها فتامل انتهى بلفظه فليس فيه شي
من الاشكال لان الصفة اللغوية لا تخل من ان تكون مفسرة
بهذا التفسير بخصوصه او بما فسرها بقوله اعني ما لا يقوم بنفسه
فان كان الاول فعدم الاشكال ظاهر وان كان الثاني فكذلك
لان المراد بما لا يقوم بنفسه هو ما يقوم بغيره غاية ما في الباب
ان الكلام حينئذٍ يكون على مجازه المرسل حيث ذكر العام

واراد به الخاص وهو ليس بعزيز في الكلام كيف وان كلامهم
مشحون بذلك كما لا يخفى على من له ادنى تتبع واستقرا فيه
قوله فنقول صفة الى اخره واعلم ان هذا الكلام
من باب الاضمار فيه وتقديره فنقول صفة احترازا عن الذوات
لان الذوات الى اخره فيه تامل لان قوله صفة ههنا جنس
شامل للمقصود ولغيره والجنس ليس من شانه ان يحترز به
عن شي والا لا يكون الجنس جنسا فيلزم خلاف الفرض والتقدير
ويمكن ان يجاب عنه بان عدم الاحتراز بالجنس عن شي ليس
على الاطلاق بل بالنظر الى الاجناس الحقيقية لا بالنظر الى الاجناس
الاعتبارية وان الصفة المذكورة من قبيل الثاني لا من قبيل الاول
ولو سلم انه من قبيل الاول لكن عدم الاحتراز عنه ليس على
الاطلاق ايضا بل بالنظر الى ما صدق عليه من الافراد لا بالنظر الى
ما لا يصدق عليه من الافراد الا يرى ان الحيوان بالنسبة الى الانسان
مثلا جنس حقيقي على ما قالوا والحال انه يحترز به عن غير الحيوان
اذ لو لم يحترز به عن ذلك لدخل تحته فيلزم صدق احد المتباينين

على الاخر وهو محال بالضرورة قوله قدس
سره فانها متحققة باعتبار ذواتها الى اخره واعلم
ان المراد من التحقق بالذات ههنا هو ما يكون له وجود في
حد ذاته لا يستقل بالوجود لما ان ذلك من شان الجواهر
لا من شان الاعراض والا يلزم ان لا يكون العرض عرضا وهو خلاف
الواقع ونفس الامر كما لا يخفى وانما قيد السلوك ههنا بقوله
التي يتصف الموجود بها الى اخره احترازا عن السلوك التي يتصف
بها المعدوم لخروجها بقوله الموجود هذا وقد اعترض
بعض الافاضل على ما قاله في شرح الطوالع للمولى العلامة
الاصفهاني من ان قوله قايمة بموجود احتراز عن الصفات
التي غير موجودة في انفسها وغير قايمة بالموجود بما محصله
ان هذه الصفات الغير الموجودة والغير المعدومة والغير القايمة
بالموجود من قبيل الصفات المعدومة فتكون خارجة بقوله
ولا معدومة فلا حاجة لاخراجها الى قوله قايمة
بموجود لكن يمكن ان يجاب عنه بان قوله ولا معدومة الظاهر

عن الصفات المعدومة القايمة بمعدوم لا عن الصفات
المعدومة مطلقا اعم من ان يكون قايمة بمعدوم اولا
والقرينة على ذلك جعله للاحتراز الثالث مقابلا للاحتراز
الرابع مع كونه اعم منه حيث قال احترازا عن الصفات المعدومة
وقد تقرر في الاصول ان العام اذا كان مقابلا للخاص يكون
المراد منه غير ذلك ليكون الكلام من باب التاسيس لكونه خيرا
من التاكيد فعلى هذا لا يكون الصفات المعدومة القايمة
بموجود خارجة بقوله ولا معدومة فلابد من قيد اخر
لاخراجها فذلك القيد هو قوله بموجود واما ما قاله ايضا
بقوله ولو اخرج الفاضل بقوله لا معدومة الصفات العدمية
التي يتصف بها الموجود وبقوله قايمة بموجود الصفات
التي هي للمعدومات لم يرد عليه ما ذكرنا لكن ذلك مما لا يقبله
العقل السليم والطبع المستقيم الى اخره فليس بسديد
كيف وانه هو المراد بما ذكره في الشرح غاية ما في الباب انه ذكر
العام واراد الخاص على طريقة المجاز المرسل فذلك ليس

بعزيز في كلامهم كيف وان كتبهم مشحونة بذلك وانكاره
مما لا يقبله العقل السليم والطبع المستقيم كيف وان انكاره
بعيد مكابرة لا يلتفت اليها **قوله** قدس سره
واعترض الكاتبي الى اخره واعلم ان هذا الكلام تمهيد لقوله
والجواب الى اخره وهو تمهيد لقوله وهذا على مذهب
من قال الى اخره وفيه اشارة الى شيئين احدهما ان هذا الجواب
لا يحسم مادة الاشكال بالنظر الى جميع المذاهب بل بالنظر
الى بعضها وثانيهما انه لا يحتاج اليه بالنظر الى بعض المذاهب
الاخر لسقوط السوال من اصله وهذه الاشارة في الحقيقة
تحتمل الوجهين احدهما ان يكون من باب التعريض وثانيهما
ان يكون من باب التحقيق لكن حمله على الثاني اولى ترجيحا
لجانب الاصطلاح على غيره ويمكن ان يجاب عن اصل السوال
بوجه اخر وهو ان المراد من الموجود المذكور في التعريف
المذكور هو الموجود بالقوة وهو ما من شانه ان يوجد فلا
يرد عليه النقض بالصفات النفسية لكونها مما من شانها ان توجد

وهو يشمل المعدومات ايضا ثم انهم اختلفوا في الصفات
النفيية فذهب بعضهم الي انها عبارة عما لا يصلح ان يتوهم ارتفاعه
مع بقاء الذوات وذهب اخرون كابي علي الجبائي ومن تابعه
انها عبارة عما يقع به التماثل بين المتماثلين والتخالف بين المتخالفين
كالسوادية والبياضية وهذه الصفات يعني الصفات النفيية
تسمي بصفات الاجناس والنسبة بين هذين التفسيرين بالتساوي
علي ما قيل بحيث يصدق احدهما علي ما يصدق عليه الاخر لكن
الظاهر انها بالتباين اذ الصفات كما نص عليه اهل الاصول
علي قسمين صفات داخلة كالحيوانية والناطقية مثلا وصفات
خارجة كالسوادية والبياضية فانتفاء الاول يستلزم انتفاء الموصوف
بخلاف الثاني فان انتفاءه لا يستلزم انتفاءه وما قالوه من ان انتفاء
الصفة يستلزم انتفاء الموصوف ليس علي الاطلاق بل بالنظر
الي الاول لا بالنظر الي الثاني فالتفسير الاول يرجع الي الاول
والثاني الي الثاني بل الظاهر انها بالعموم والخصوص المطلق اذ
الاول يشعر بالدخول والثاني يشعر بالدخول والخروج اذ التماثل

انتفاءه

آن

والتخالف

والتخالف يعم الداخل والخارج لكن ذلك ليس علي الاطلاق
بل بالنظر الي التماثل اللغوي تامل تدرك ان شاء الله تعالى
هذا وقد اعترض بعض الافاضل علي قوله في الجملة بقوله هذا
مما لا يجدي في دفع هذا النقض بطائل اذ يندفع به النقض
المذكور بالجوهرية المطلقة مثلا ولا يندفع به النقض الوارد
بالجوهرية الخاصة بالمعدوم المعدوم الثابت المتقرر في
الخارج اذ لا يصدق علي تلك الجوهرية الخاصة انها قائمة في الجملة
بموجود وان صدق عليها ان نوعها قائم في الجملة بموجود والفرق
بين والنافع في الجواب صدق الاول لا الثاني الا ان يقال
ان المراد قيامها في الجملة او قيام نوعها في الجملة بموجود
الي اخره لكن فيه تامل اذ يمكن ان يجاب عنه بان المراد من قوله
في الجملة حال وجوده علي تقدير وجوده ولا شك ان
المعدوم الثابت المتقرر في الخارج علي تقدير وجوده
في الخارج يصدق علي جوهريته حال وجوده انها صفة لموجود
في الجملة اي حالة وجوده في الخارج علي تقدير وجوده فيه

فيندفع به النقض بالجوهرية الخاصة ايضا كما يندفع به النقض
بالجوهرية المطلقة فلا معنى لتخصيصه حينئذ بالاطلاق
دون الخصوص ولا يحتاج الى ما اجاب عنه بقوله الا ان يقال
الى اخره مع ما فيه من التعسف الظاهر اذ ذكر الشي واراده نوعه
بعيد من الظاهر لا سيما في اول الوهلة على ان قوله اذ يندفع
به النقض الى اخره لا يتم به التقريب كيف وانه على تقدير
تمامه يثبت اندفاع الاطلاق ودعواه بقوله وهذا انما لا يحتاج
الى اخره يفيد اندفاع الاطلاق والخصوص ايضا لان قوله
بطائل نكرة وقعت في سياق النفي فيفيد العموم بحيث يشمل
الاطلاق والخصوص جميعا **قوله** قدس سره المساوي
للممتنع وانما قيده بهذا القيد تنبيها على ان المنفي على قسمين
ما يكون مساويا للممتنع وما لا يكون كذلك وان المراد من المنفي
ههنا هو المنفي المساوي للممتنع لا مطلق المنفي اعم من ان يكون
مساويا للممتنع او لا لانه هو المقابل للثابت والقسيم له لا مطلق
المنفي لما انه اعم من الثابت من وجه لصدقهما على المعدوم الممكن

وصدق

وصدق مطلق المنفي على الممتنع دون الثابت وصدق الثابت
على الموجود دون مطلق المنفي اذ هو عبارة عن المعدوم المطلق كما
اشار اليه قدس سره بقوله واما المعدوم مطلقا فهو راجع
الى اخره بخلاف المنفي المساوي للممتنع فانه عبارة عن الممتنع كما اشار
اليه بقوله لاختصاصه بالممتنع وبهذا التقرير يندفع ما قاله
بعض الافاضل بقوله في كون المنفي مساويا للممتنع بحث اذ المنفي
اعم من الممتنع بناء على انهم قالوا بثبوت بعض الممكنات المعدومة
دون بعض وانحصار المعلوم في المنفي والثابت على ما يدل
عليه ظاهر كلامهم هذا فما لا يكون ثابتا من الممكنات منفي
وليس بممتنع الى اخره لعدم بقائه على ما اراده قدس سره
كما ظهر لك من التقرير وكذا يندفع ما قاله ايضا قدس سره
لاختصاصه بالممتنع الى اخره قد عرفت انفا ان المنفي اعم
مطلقا من الممتنع لصدقه على بعض الخيالات وعدم صدق الممتنع
عليه فلا يصح الحكم باختصاص المنفي بالممتنع اذ يستدعي ذلك
ان يكون كل منفي ممتنعا وليس كذلك الى اخره لعين ما ذكرنا

من عدم التوارد على ما اراده قدس سره كما ظهر لك من التقرير
واما ما قاله ايضا بقوله وسياتي في الكتاب ما يدل على ان
الثابت في العدم من الممكنات لا يكون الا بسايط فيلزم بمقتضى
الانحصار المذكور كون الممكنات المعدومة المركبة منفية الى اخره
بطريق التنبيه للاعتراض عليه بقوله وقد يتوهم هنا شي وهو ان
المعتزلة قالوا بثبوت من يركب في العدم وبيده سيف وعلى
راسه قلنسوة ولا خفاء في عدم تحقق الا للمركب الى اخره فليس
بسديد لان المراد من البسايط هنا هو البسايط الحقيقية وما
يقابلها المركبات الحقيقية وما ذكره من المركب من قبيل المركبات
الاعتبارية ولا كلام فيها فلا يرد نقضا على الانحصار المذكور
على انه لو حمل هذا الانحصار المذكور على الحصر الادعائي او على
اعتبار قيد الغلبة في الكلام وان كان بعيدا بالنظر الى
المباحث العقلية فلا يرد به النقض ايضا فلا يحتاج الى ما ذكرنا
من التوجيه كما لا يخفى قوله قدس سره الاقسام عندهم
في الحقيقة ثلثة الى اخره يرد عليه بان يكون الاقسام ثلثة

يستلزم تقسيم الثابت عندهم الى الموجود والمعدوم اذ بدونه
لا يتصور ان يكون الاقسام ثلثة لانه لو لم يقل في اثناء التقسيم
المعلوم اما منفي او ثابت والثابت اما موجود او معدوم
لا يتحقق الاقسام الثلثة وهو مناف لقوله وكانهم يقسمون الى
اخره اذ هو صريح في عدم تقسيم الثابت الى الموجود والمعدوم م
ويمكن ان يجاب عنه بانه لا منافاة لتغاير الجهة وذلك
ان تقسيم الثابت الى الموجود والمعدوم عندهم بالنظر الى ثابت صح
الواقع ونفس الامر غاية ما في الباب انهم لم يقسموه الى ذلك
بحسب اللفظ والصورة لئلا يتوهم كون قسيم الشي قسما منه
وذلك انهم لو قسموا الثابت الى الموجود والمعدوم يلزم منه
اطلاق الثابت على المعدوم ضرورة صدق المقسم على اقسامه والمعدوم م
يطلق على المنفي فيلزم اطلاق الثابت على المنفي ايضا لان المطلق
على المطلق على الشي مطلق على ذلك الشي فيلزم ان يكون المنفي
قسما من الثابت والحال انه قسيمه كما سبق تحقيقه في صدر البحث
والى هذا الجواب اشار قدس سره بقوله وكانه الى اخره

حيث اتاه بصيغة التشكيك لا بصيغة التحقيق حيث قال
وكانه لم يقل وكنه فلا تغفل **قوله** قدس سره لكنه
مندفع الي اخره واعلم ان هذا الكلام من باب التحقيق على معنى
انه يتوهم ذلك لكنه مندفع الي اخره ولا يتصور حمله على الاعتراض
بان يكون المعنى والحال انه لا يتوهم لاندفاعه بان قسم الثابت
الي اخره لان الاندفاع لا ينافي التوهم كيف وان تحققه اذ لا
دفع بدون الثبوت كما لا يخفى **قوله** الكاين الي اخره واعلم ان
المراد من الكاين ههنا هو مطلق الكاين اعم من ان يكون بطريق
الاستقلال او بطريق التبعية ولهذا قسموه الى هذين التقسيمين
وكذا الكلام في الكاين في الاحتمال الثالث فان المراد به مطلق الكاين
ايضا اعم من ان يكون بطريق الاستقلال او بطريق التبعية
والفرق بين هذين الكاينين هو ان الكاين بطريق الاستقلال
ههنا يسمى بالوجود والكاين بطريق التبعية يسمى بالحال بخلاف
الكاين بطريق الاستقلال في الاحتمال الثالث فانه يسمى
بالجوهر والكاين بطريق التبعية يسمى بالعرض وبهذا التقرير

ظهر لك ان ما قاله بعض الافاضل في هذا القول بخصوصه
من ان المقصود في هذا الاحتمال الثالث ان ما له كون اصالة
في الاعيان فهو موجود ليس بسديد اذ لو كان كذلك يلزم ان
لا يكون الموجود بطريق التبعية قسما من اقسام الموجود عندهم
وليس كذلك اذ لم يكن احد لا يقول بوجود العرض والجوهر
ايضا والحق ان المقصود في الاحتمال الثالث هو ان ما له كون
مطلقا اعم من ان يكون اصالة او تبعا فهو موجود غاية
ما في الباب انهم لم يتعرضوا الي بيان اقسامه لعدم تعلق الغرض
به **قوله** قدس سره وعلى الثاني الي اخره يرد عليه
بان الثابت ليس مذكور في الاحتمال فكيف يتصور تناوله
الموجود والحال ويمكن ان يجاب عنه بانه مذكور تقديرا اذ
حاصل التقدير الثاني ان المعلوم ان لم يكن له تحقق اصلا
فهو المعدوم وان كان له تحقق في الجملة فهو الثابت والثابت
ان كان له تحقق باعتبار ذاته فهو الموجود وان كان له تحقق
باعتبار غيره فهو الحال غاية ما في الباب انهم لم يذكروا التقسيم

الثاني طلبا للايجاز والاختصاص مع العلم بقرينة المقام
ومن الافاضل من اجاب عن هذا السوال بمساواة التحقيق بالثبوت
عندهم وهو وان كان صحيحا في حد ذاته لكن ظاهره لا يناسب
ظاهر السوال اذ ظاهر السوال عدم التناول بطريق الالتزام
وظاهر الجواب التناول بطريق الالتزام اذ تناول احد
المتساويين لشيء يستلزم تناول المساوي الاخر لذلك الشيء
فحينئذ لا تطابق بين السوال والجواب والاصل في الجواب
هو ما ذكرنا **قوله** قدس سره الممتنع الى اخره واعلم
انه انما فسر المنفي ههنا بالممتنع تنبيها على ان المراد من المنفي ههنا
هو المنفي الخاص الذي هو الممتنع لا المنفي العام الذي يشمل الشيئين
من الممتنع والمعدوم لما ان ذلك مرادف لمطلق المعدوم الشامل
للشيئين المذكورين جميعا فيلزم تناول الشيء لنفسه ولغيره وهو
محال هذا وقد اعترض عليه بعض الافاضل بقوله قد ظهر لك
بما قررنا ان تفسير المنفي بالممتنع تفسير الاعم بالاخص ولا شبهة
في ان تناول المعدوم للشيئين المذكورين ليس مما اختص بالمذهبين

الاولى

27

الاخرين بل هو متناول لهما على المذاهب الاربعة لكن فيه نظر
لانه انما يتم ان لو كان المنفي من الممتنع بالنظر الى المذاهب الاربعة اعمية صح
وليس كذلك بل بالنظر الى المذهبين الاخرين بقرينة تقييد
المنفي بالمساوي للممتنع في بيان المذهب الثالث وبقرينة
تفسيره بالممتنع في بيان المذهب الرابع ولهذا خص قدس
سره الترادف بين المعدوم والمنفي بالنظر الى المذهب الثاني
كما خص الترادف بين الثابت والموجود بالنظر الى المذهب
الاول فلا يرد عليه ما ذكره من الاعتراض **قوله**
قدس سره ما يمكن ان يعلم الى اخره واعلم ان بعض الافاضل
قد اعترض بما هو المشهور في كتب القوم في اشكال هذا المقام
من انه يمكن ان يعلم معدوم بوجه اذ المجهول لا يصح تقسيمه وكل صح
ما هو معلوم بوجه فهو موجود بالذهن فينتج ان ما يمكن
ان يعلم موجود في الذهن فتقسيمه الى المعدوم والى الموجود في
الخارج وفي تقسيم للشيء الى نفسه والى غيره هذا محصل كلامه الذهن صح
لكن فيه نظر لان من شرائط الانتاج ان يكون القضايا

المذكورة في القياس من قبيل القضايا الحقيقية وههنا ليس
كذلك لان الصغرى من قبيل القضايا الطبعية لان الحكم بالعلم
بالوجه على ما يمكن ان يعلم وهو طبيعة من الطبايع كما لا يخفى فلا
يكون الشكل منتجا لانتفاء شرط فلا يرد ما ذكره من الاعتراض
فلا يحتاج الى اجاب عنه ايضا بما هو المشهور في كتب القوم في
في امثال هذا المقام مما محصله ايضا من ان المقسم لاعتباران
احدهما من حيث هو هو وثانيهما من انه معلوم بوجه مثلا
فالتقسيم الى هذه الاقسام بالنظر الى الاعتبار الثاني وانما
خص هذا السوآل بتقسيم الحكماء والحال ان مثله يعم التقسيمات
باسرها لكونه بالنظر الى الوجود الذهني وهو خاص بمذهب
الحكماء على ما سيجي تحقيقه ان شاء الله تعالى قوله
قوله وهو المعدوم الى اخره واعلم ان المراد من المعدوم
ههنا مطلق المعدوم اعم من ان يكون معدوما نفسا امريا
بحيث يكون له ثبوت في حد ذاته ونفسه سوآء اعتبره المعتبر
وفرضه الفارض او لا كزوجية الثلاثة وفردية الاربعة مثلا

الاول لا بالنظر الي الاعتبار صح

فان

٢٢

فان كلا منهما من المعدومات النفس الامرية التي لا يتوقف
ثبوتها على اعتبار معتبر وفرض فارض او معدوما اعتباريا بحيث
يكون له ثبوت في حد ذاته ونفسه اذا اعتبره المعتبر وفرضه
الفارض كاعتقاد الكواذب كزوجية الثلثة وفردية الاربعة
مثلا فان كلا منهما مثال من المعدومات الاعتبارية التي لا وجود
لها في حد ذواتها ونفسها لان ثبوتها يتوقف على اعتبار
المعتبر وفرض الفارض فاذا اعتبره معتبر يكون لها ثبوت والا فلا
والى هذا التعميم اشار بقوله بوجه ما من الوجوه وبهذا التقرير
ظهر لك ان ما قاله بعض الافاضل من ان لا شفاء في ان القول بالوجود
الذهني سوآء كان المراد بالذهن ما يشمل المبادي العالية وغيرها
يقتضي ان يكون للمعدوم فرد في نفس الامر فالتقسيم الى الموجود
بمجرد نظر العقل لا باعتبار نفس الامر والواقع الى اخره ليس
بسديد اذ لو كان الامر كما ذكر يلزم ان يكون كل فرد من افراد المعدوم
من قبيل المعدومات الاعتبارية لا من قبيل المعدومات النفس
الامرية والحال انه ليس كذلك لكونه على خلاف الاجماع عند اهل

المعقول كيف وقد فرقوا بين نفس الامر والخارج والذهن
حيث جعلوا نفس الامر اعم من الخارج مطلقا فكل موجود
في الخارج موجود في نفس الامر دون العكس ومن الذهن بوجه
لاجتماعهما في الذهنيات الحقيقية كزوجية الاربعة مثلا وصدق
نفس الامر في الملازمة المعتبرة بين طلوع الشمس ووجود النهار دون الذهن
حالة عدم اعتبارها في الذهن وصدق الذهن في الذهنيات
الفرضية كاعتقاد الكواذب كزوجية الاربعة مثلا دون النفس
الامري **قوله** والا فهو الوجود الى اخره واعلم ان في هذا
المقام اعتراضا من وجوه الاول هو ما قاله بعض الافاضل من ان
هذا التقسيم تقسيم الى الكلي والجزئي وذلك انما يصح ان لو كان الجزئي
مساويا للموجود الخارجي والكلي للموجود الذهني والظاهر انه
ليس كذلك الى اخره لكن فيه نظر لان الجزئي له اعتباران
احدهما من حيث هو هو مع قطع النظر عن انطباقه على
الموجود الخارجي وثانيهما من حيث انه منطبق على الوجود الخارجي
فباعتبار الاول فهو والكلي متساويان وباعتبار الثاني فهو والموجود

الخارجي متساويان وكذا الكلام في الموجود الذهني فانه من
حيث هو هو مع قطع النظر عن انطباقه على الموجود الخارجي
كلي ومع انطباقه عليه جزئي فهما متساويان بالنظر الى الاعتبار
الاول وعلى هذا التقدير تثبت المساواة بينهما فلا معنى لنفيه
بطريق الظهور بقوله فظاهر انه ليس كذلك والثاني هو ما قاله
بعضهم من ان الوجود الذهني عام شامل للموجود الخارجي فكيف
يتصور جعل الثاني قسما له واجاب عنه بعض الافاضل ايضا
بان التقسيم باعتبار الحيثية لا باعتبار الذات لكن فيه نظر
ايضا لكونه مخالفا لما ذكره في بحث قوله ما يمكن ان يعلم من ان
التقسيم بالنظر الى ذاته ونفيه لا بالنظر الى غيره لئلا يلزم
تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره ولا شك ان اعتبار الحيثية انما
هو من قبيل الاغيار ولو بحسب الاعتبار والحق ان هذا الاعتراض
ساقط من اصله لان الموجود الذهني على هذا التقسيم هو
هو ما لا يمتاز بهوية شخصية والموجود الخارجي هو ما يمتاز
بذلك فبينهما تباين بحسب الذات والحقيقة لا بحسب الاعتبار

فكيف يشمل احدهما الاخر حتى يلزم المحذور والثالث هو ما قاله
بعضهم ايضا من ان الموجود الخارجي عام شامل للموجود الذهني
على عكس ما تقدم في بيان الاعتراض الثاني بناء على ان الذهني
موجود في الخارج وكل ما هو موجود في الخارج فهو موجود في الخارج
فتقسيم الموجود اليه والى الموجود في الخارج غير صحيح واجاب
عنه ايضا بعض الافاضل بان هذا مبني على توهم فاسد
وهو ان الخارج ظرف للموجود كالدرة للحقة والذهن ايضا كذلك
كالحقة للدرة فيلزم حقيقة ان كل ما وجد في الذهن فهو موجود في
الخارج ومنشاء هذا التوهم ملاحظة جانب اللفظ واستعمال
كلمة في التي تدل على ظرفية مدخولها واما اذا نظر الى جانب
المعنى وعرف ان المراد بالموجود في الخارج هو الوجود الاصيل الذي
هو مصدر الاثار ومظهر الاحكام وبالموجود في الذهن هو الوجود
الظلي الذي ليس كذلك ظهر سقوط ذلك التوهم بالكلية الى اخره
لكن فيه نظر ايضا لان الموجود في الخارج له اعتباران احدهما
من حيث اللفظ وثانيهما من حيث المعنى فالموجود في الخارج بالنظر

في الموجود

آه

الى الاعتبار الاول عبارة عما يكون الخارج ظرفا لوجوده وبالنظر
الى الاعتبار الثاني يكون عبارة عما يكون منشاء للاثار والاحكام
وكلا المعنيين مصطلح عليه فيما بين القوم فتخصيص احدهما
بالسقوط والتوهم دون الاخر تخصيص بلا مخصص وكيف وان
السايل لا مذهب له فله ان يعتبر جانب اللفظ ويعترض وله ان
يعتبر جانب المعنى ويعترض لان تعيين الطريق في اثبات المقاصد
ليس بمسموع عند اهل المناظرة والاصل في الجواب ان المراد من
الموجود في الخارج ههنا هو الموجود فيه بالذات والموجود في
الذهن ليس كذلك بل بواسطة الذهن فلا يرد عليه ما
ذكره من الاعتراض الثالث ثم ما قاله هذا الفاضل ايضا
بقوله واعلم ان مراد الحكماء بالذهن في قولهم الموجود في
الذهن المقابل للموجود في الخارج ليس النفس الناطقة نفسها
وقواها بل ما يشملها والمبادي العالية وبالموجود فيه اعم
من ان يكون كليا او جزئيا ماديا كان او غير مادي معاني
او ذواتا الى اخره مناف لما ذكره في بحث قوله فالمعلوم

اي ما من شانه ان يعلم الى اخره بقوله ولمانع ان يمنع الى اخره
حيث خص العلوم هناك بالقوى العالية ونفاه عن قوى القاصرة
وعممه ههنا اللهم الا ان يقال التخصيص ههنا بالنظر الى مذهب
المتكلمين والتعميم ههنا بالنظر الى مذهب الحكماء لكن هذا التخصيص
انما يتم ان لو كان التعميم عند المتكلمين بالنظر الى العلوم الحضوري
لا مطلقا وليس كذلك كما سبق تحقيقه هناك فلا تغفل **قوله**
قدس سره فلان الذهن لا يدرك الى اخره اعترض عليه بعض الافاضل
بقوله في هذا الحصر بحث سيما اذا كان المراد بالذهن ما يشمل
المبادي العالية واما فلا الى اخره لكن يرد عليه بان لا بحث فيه اصلا
لان ثبوت البحث مبني على ما ذكره فيما سبق في بحث قوله والا
فهو موجود بقوله لا يخفى عليك ان التقسيم المذكور في الحقيقة
تقسيم الى الكلي والجزئي الى اخر ما نقلنا عنه هناك وقد علمت
ما فيه من ان الجزئي من حيث انطباقه على الموجود الخارجي مساو
للموجود الخارجي وكذا الموجود الذهني من حيث هو هو مع قطع
النظر عن انطباقه على الموجود الخارجي مساو للكلي فجزئيته الجزئي

لا ينافي كليته لتغاير الجهة فكذا كلية الموجود الذهني لا ينافي
جزئيته لتغاير الجهة ايضا فزيد من حيث انطباقه على الموجود
الخارجي الذي هو الهيكل المحسوس جزئي ومن حيث هو هو مع
قطع النظر عن الانطباق كلي والانسان من حيث هو هو كلي
ومع الانطباق للموجود الخارجي كزيد مثلا جزئي فان قلت
فعلى هذا يلزم ان لا يكون فرق بين الكلي والجزئي لما ان كلا منهما كلي
من حيث هو هو وجزئي من حيث الانطباق المذكور فالجواب عنه
ان عدم الفرق مم لان الجزئية ذاتية لمفهوم الجزئي الذي هو
عبارة عما يمنع نفس مفهومه عن وقوع الشركة وعرضية لمفهوم
الكلي الذي هو عبارة عما لا يمنع نفس تصور مفهومه عن وقوع
الشركة ونظير ذلك هو ما قالوا في بحث الهذية فلا تغفل فعلى
هذا التقرير يكون الحصر الذي ذكره قدس سره في محله فلا يرد
عليه ما ذكره هذا الفاضل من البحث ومنهم من اجاب عن هذا
البحث بان حمل الحصر المذكور في كلامه قدس سره على الحصر الاضافي
حيث خصه بالادراك بالذات بناء على ما تقرر عندهم من ان

الذهن يدرك الكليات بالذات والجزئيات بالواسطة وا
عترض عليه بعض الافاضل بانه ينتقض بالجزئيات الغير المادية فانها
فانها مدركة بالذات والحال انها ليست بكليات لكن يرد عليه
بانه لا انتقاض بذلك اصلا لما ذكرنا من ان الجزئي من حيث
هو هو مع التطر عن انطباقه على الموجود الخارجي كلي وان كان
جزئيا بالنظر الى انطباقه ولا فرق في ذلك بين الجزئيات
المادية وغير المادية لاشتراك الجميع في مفهوم الجزئي وحقيقته
نعم الفرق بينهما بحسب المادية وغير المادية وهو لا ينافي الجزئية
لما ان كلا منهما فرد من افراد الجزئي كما لا يخفى واما ما اعترض
عليه ايضا بقوله يكون معنى كلام الشارح على تقديره ان الموجود ان
لم يتميز لهويته كان موجوداً ذهنيا اذ الذهن لا يدرك الا الكليا
بالذات وجزئيا بالالة وهو كلام في غاية السماجة يفهمها
من له ذوق في ادراك اساليب التراكيب الى اخره فيرد
عليه ايضا بانه ليس المعنى كما ذكره بل معناه ان الموجود ان
لم يتميز لهويته كان موجودا ذهنيا ومدركا بالذات

وايضاء

اذ الموجود

اذ الموجود الذهني من حيث هو هو كلي والذهن لا يدرك الكلي
الا بالذات وان لم يتميز لهويته كان موجودا خارجيا ومدركا
بالالة لان الجزئي الخارجي اذا كان ماديا لا يدرك الا بالالة وهذا
كلام في غاية الملاحة يفهمها من له ذوق في ادراك اساليب
التراكيب واما قوله على ان المفهوم من كلام ذلك الفاضل ان
المراد من الذهن هي النفس الناطقة وقد عرفت حاله فيرد عليه
ايضا من ان المراد من الحال هو قوله وفيه نظر اذ النفس تدرك
الجزئيات الغير المادية بالذات لا بالالة الى اخره وقد عرفت
حاله ايضا بان الجزئيات مطلقا اعم من ان يكون مادية او
غير مادية كليات من حيث هي هي مع قطع النظر عن الانطباق
المذكور على انه تكرار اذ هو عين الاول فلا فايدة في ذكره ثانيا هذا
ما سنح للعبد الفقير في هذا المقام والله الموفق لتحقيق المرام
قوله قدس سره وبان الجزئيات المدركة بالحواس
الى اخره واعلم ان تقييده بهذا القيد يحتمل ان يكون من باب
التحقيق بحيث يحترز به عن غيره كما هو الظاهر المتبادر عند

الاطلاق ويحتمل ان يكون بيانا للواقع لزيادة التوضيح به كما قد
يقع ذلك في كلامهم وذلك ان الجزئيات المدركة بالعقل لا بالحس
لا يخلو من ان تكون منحازة عندهم بحسب الذوات او منحازة عنه
بحسب التشخصات فعلى الاول يكون التقييد بذلك من باب
التحقيق وعلى الثاني يكون من باب التمثيل واما ما قاله بعض الافاضل
في بيان هذا القول بخصوصه بقوله هذا على سبيل التمثيل والا فلم
ينحصر الموجودات الذهنية المنحازة بالحقيقة والهوية في ذلك
فليس بسديد لانه انما يتم بالنظر الى الاحتمال الثاني لا مطلقا
اللهم الا ان يثبت عدم الفرق عندهم بين جميع الجزئيات سواء
كانت مدركة بالحس او بالعقل في كونها بانفسها منحازة
بالتشخصات لا بالذوات وفي اثبات ذلك خرط القتاد
كيف وان الجزئيات المدركة بالعقل لها شبهان شبه
بالكليات من حيث ان كل واحدة منهما مدركة بالعقل
وشبه بالجزئيات من حيث ان كل واحدة منهما من قبيل
الجزئيات بالنظر الى انطباقه على الموجود الخارجي كما سبق

تحقيق

تحقيقه فعلى الشبه الاول يكون حكمها كحكم الكليات المدركة بحسب
الذوات وعلى الشبه الثاني يكون حكمها كحكم الجزئيات المدركة بحسب
التشخصات فحينئذ لا معنى للجزم باحد هذين الاحتمالين كما جزم
به هذا الفاضل رحمه الله تعالى **قوله** قدس سره وقد يجاب
الى اخره واعلم ان هذا الجواب من قبيل المقدمات (اثبات)
الممنوعة وذلك ان السائل قد منع ان يكون للواجب تعالى
تشخص ينحاز به عن غيره على وجه لا يمكن فرض الاشتراك فيه والمجيب اثبته
غاية ما في الباب ان اثباته بحسب الاعتبار لا بحسب الحقيقة بخلاف
الجواب بقوله وبان المدرك بالحواس الى اخره فانه من قبيل
منع المقدمات المثبتة على عكس ما تقدم وذلك ان السائل
اثبت للجزئيات المدركة بالحواس تشخصات تنحاز بها من غيرها
كما كان كذلك للموجودات الخارجية والمجيب نفى ذلك الاثبات
حيث جعل انحيازها عن الغير بحسب الذوات لا بحسب
التشخصات الذهنية بخلاف الموجودات الخارجية فان
انحيازها عن الغير بحسب التشخصات الخارجية بالنظر الى الخارج

واما بالنظر الى الذهن فهي غير الجزئيات المدركة بالحواس
فانحيازها بينهما الا بحسب الذوات لا بحسب التشخصات الذهنية
وهذا هو الفرق بين الموجودات الخارجية وبين الجزئيات المدركة
بالحواس والى هذا الفرق اشار قدس سره بقوله والفرق
ظاهر بالتأمل الصادق الى اخره غاية ما في الباب ان الفرق بين
الجزئيات المدركة بالحواس وبين الكليات ليس الا بالجزئية والكلية
كما اشار اليه ايضا بقوله فان الحقيقة تطلق الى اخره اذ هي عبارة
عما به الشيء هو هو وهو عام يشمل الكليات والجزئيات ايضا
وبهذا التقرير ظهر لك ان ما قاله بعض الافاضل في بحث قوله
وبان المدرك بالحواس الى اخره بقوله يريد ان المراد بالموجود الذهني
ما يمتاز عن الغير بالحقيقة ولا يمتاز بالهوية اللاحقة باعتبار التحقق
الذهني والجزئيات المدركة بالحواس وان امتازت عن الغير بالحقيقة
والهوية لكن ليست تلك الهوية باعتبار الذهني اذ امتيازها
بالحقيقة والهوية التي ينظم اليها باعتبار التحقق الى اخره ليس بسديد
لانه صريح بالفرق بين الموجود الذهني به وبين الجزئيات المدركة

اي الذهني

بالحواس حيث جعل امتياز الاول بحسب الذوات وجعل امتياز
الثاني بحسب التشخصات لكن لا بالتشخصات الذهنية بل بالتشخصات
الخارجية وفيه نظر لان هذا الكلام لا يخلو من ان يكون بالنظر
الى الواقع ونفس الامر او بالنظر الى كلام اي بل المدلول عليه بقوله
ورد ذلك الى اخره فان كان الاول فمم لكن لا كلام فيه بل في
الثاني كما لا يخفى وان كان الثاني فمم لان الجزئيات المدركة بالحواس
من قبيل الموجودات الذهنية لا من قبيل الموجودات الخارجية
كما نص عليه بقوله وليست موجودات خارجية الى اخره فلا يكون
ما قاله هذا الفاضل مناسبا لكلام هذا السيد كما لا يخفى على
من له ادنى دربة في اساليب الكلام واما ما قاله في بحث قوله
والفرق ظاهر بقوله اي الفرق بين ان يكون الشيء ممتازا في الخارج
بماهيته وهويته امتيازا لا على وجه ينظم في الذهن تشخص الى
ماهيته وبين ان يكون الشيء ممتازا في الذهن بماهيته وهويته
ينظم اليها فيه ظاهر ان الهوية في الصورة الاولى ليس هوية ذهنية
وفي الصورة الثانية ذهنية فالمعتبر في تحقق الموجود الذهني

عند الشارح

عدم تحقق الهوية الذهنية وذلك لانا في تحقق الهوية الذهنية
في الصورة الاولى فمبني على ثبوت ما ذكره من التوجيه لكلامه قدس سره
بقوله يريد ان المراد الى اخره وقد علمت ما فيه فلا نعين على
ان التشخص الخارجي الذي ينضم الى الماهية في الخارج لا يخلو من ان
يكون معتبرا في الذهن او لا فان لم يعتبر فلا يتصور الامتياز بين
الجزئيات في الذهن وان اعتبر فيلزم الانضمام الى الماهية في الذهن
فلا فرق بين الصورتين حينئذ فلا معنى لقوله اذ الهوية في الصورة
الاولى الى اخره كما لا يخفى **قوله** قدس سره وكل ذلك تعسف
اما وجه التعسف في الاول فهو ان الاصل في التشخص هو التشخص
الحقيقي وحمله على الاعتباري خلاف الظاهر المتبادر عند الاطلاق
واما وجه التعسف في الثاني فلان التشخص على قسمين ذهني باعتبار
الوجود في الذهن وخارجي باعتبار الوجود في الخارج وبكل منهما يحصل
الامتياز عن الاغيار فتخصيص احدهما بالامتياز دون الاخر توهم
التخصيص بلا مخصص واما ما قاله بعض الافاضل في بيان وجه
التعسف في الثاني بقوله واما الثاني فلان المستفاد من كلام المصنف

ظاهر

ظاهر ان كل ما لا يمتاز بالهوية مع الامتياز بالحقيقة فهو موجود
ذهني وذلك لا يصدق على الجزئيات المذكورة والتنبيه المذكور
مما لا يستفاد من عبارة المصنف رحمه الله تعالى استفادة ظاهرة
الى اخره فليس بسديد لان كلا من عدم الصدق وعدم الاستفادة
انما يتم بالنظر الى ما ذكره من التوجيه لكلامه قدس سره لما ان هو
المبني عليه كما ذكرنا فيما سبق فحيث لا يثبت لا يثبت لان انتفاء
المبني عليه يستلزم انتفاء المبني كما لا يخفى واما قوله بعد ذلك
واعلم ان المستفاد من تقرير الشارح قدس سره ان الموجود الذهني
عبارة عما يمتاز عن غيره بالحقيقة والامتياز عنه بالهوية اللاحقة
باعتبار تحقق الذهني وفيه شائبة اخذ الشيء في تعريف نفسه
وان الجواب المذكور على تقدير تسليم مقدماته يدفع الاعتراض
عن المادة المذكورة لا عن جميع ما يرد به النقض الى اخره ففيه نظر
بكلا جزئيه اما في الجزء الاول فلان الشائبة مم وانما يلزم ذلك
ان لو كان قوله ولا يمتاز عنه بالهوية اللاحقة الى اخره من تتمة
التعريف وليس كذلك بل هو من قبيل التصريح بما علم

التزاماً لزيادة البيان والتوضيح وامثاله كثيرة في كلامهم واما
في الجزء الثاني فلان الجواب المذكور انما هو بالنظر الى الاعتراض بالمادة
المذكورة لا بالنظر الى جميع ما يرد عليه من النقوض فلا معنى
للتعريض عليه بذلك **قوله** قدس سره يترتب به عليه
الى اخره واعلم ان المراد من الترتب ههنا هو الترتب الخارجي
لا مطلق الترتب اعم من ان يكون خارجيا او ذهنيا والقرينة
على ذلك هو كونه في صدر بيان الموجود الخارجي المقابل للموجود
الذهني ولا شك ان ترتب الاثار على الموجود الخارجي لا يكون
الا خارجيا كما ان ترتب الاثار على الموجود الذهني لا يكون الا ذهنيا
لان اثر الشيء تابع له ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا وبهذا
التقرير ظهر لك ان ما عممه بعض الافاضل بقوله سواء كان ذلك الترتب
بسبب الوجود في الذهن او خارجه ليدخل في الوجود الخارجي
بعض ما قام به كبعض الكيفيات النفسانية ليس بسديد لكونه
على خلاف الظاهر المتبادر من سياق الكلام اذ ظاهره يشعر
بالتخصيص والتعميم مناف لذلك على انه لا ضرورة في ادخال

الكيفيات النفسانية في الوجود الخارجي بهذا المعنى لدخولها
فيه بالمعنى الاول وهو ما يكون الخارج ظرفا لوجوده اعم
من ان يكون بالذات او بواسطة الذهن كفضية الدرة في الحقة
التي هي في البيت كما سبق تحقيقه واما ما قاله بقوله وههنا بحث
وهو ان التعريف المذكور صادق على بعض الوجود الذهني
اذ له وجود يترتب به عليه اثاره كالعوارض التي تعرض للاشياء
بواسطة وجودها الذهني مثل الذاتية والعرضية والجنسية
والفصلية وغير ذلك مما يعرضها عروضا عقليا وهو الذي
يسميه الحكماء بالمعقولات الثانية اذ عروضها ليس الا باعتبار
حصولها العقلي الى اخره فليس بوارد لما ان وروده مبني
على تعميم الترتب للترتب الذهني والخارجي والحال انه ثم
لعين ما ذكرنا من ان المراد من الترتب ههنا هو الترتب الخارجي
الى اخر ما سمعته الان واما قوله بعد ذلك ومنهم من قيد
الاثار والاحكام بالاثار والاحكام الخارجية والظاهر
ان معنى الاثار والاحكام الخارجية لا ينكشف عند العقل

الا مقيسا الي الوجود الخارجي ففيه شائبة الدور ايضا الظاهر
ان المراد بالاثار الخارجية الموجودات الخارجية فيلزم ان
يكون كل موجود خارجي بحيث يترتب عليه بوجوده خارجي بوجوده صح
لوجوب صدق التعريف على كل ما صدق عليه المعروف وهو مم
ولو سلم لزم من ذلك ترتب الموجودات الخارجية الى غير
النهاية الا ان يقال المراد بالخارجية ما وقع الخارج ظرفا لنفسه
او لوجوده الي اخره فنفي جميع احترازاته نظر اما في الاول فلان
المراد من شائبة الدور اما نفس الدور او بعضه فان كان
الاول فمم لان الدور يقتضي التوقف من الطرفين ولا توقف
ههنا الا من طرف واحد وهو طرف الاثار والاحكام اذ هي
الموقوف على الوجود الخارجي لا الغير وان كان الثاني فمم ولا استحالة
فيه اصلا اذ الاستحالة الدور ليست الا باعتبار استحالة
تقدم الشيء على نفسه وذلك لا يكون الا بالتوقف من الطرفين
لا من طرف واحد واما في الثاني فلانه على تقدير تسليم اللزوم
مسلم ولا فساد فيه اذ كل اثر موجود في الخارج يترتب على موجود

خارجي والا يلزم تخلف الاثر عما له الاثر وهو محال لاستلزامه
خلاف الفرض والتقدير واما في الثالث فان اللزوم مم وانما يلزم م
ذلك ان لو كان لكل اثر اثر يترتب عليه وهو مم لجواز ان يكون
الاثر لا اثر له اصلا واما ما اجاب عن التسلسل بقوله ويمكن ان يقال
انه لا يلزم على تقدير ترتب تلك الموجودات الخارجية الاستحالة
على مذهب الحكماء لجواز ان يكون ذلك الترتب على سبيل التعاقب
دون الاجتماع كما قالوا بمثل ذلك في استعداد الهيولات العنصرية
وما يترتب عليها واستحالة التسلسل عندهم مشروطة بان يكون
جميع اجزاء السلسلة مجتمعة معا الي اخره وان كان صحيحا
في حد ذاته لكنه على خلاف الظاهر المتبادر عند الاطلاق اذ الترتب
المذكور في كلامه قدس سره مطلق بحيث يشمل التعاقب والاجتماع
ايضا فتخصيصها ببعض دون البعض بلا قرينة دالة عليه تخصيص با صح
بلا مخصص فالاصل في الجواب عن التسلسل هو ما ذكرنا فلا تغفل
واما ما اجاب عن اصل البحث بقوله واعلم ان صدق التعريف
المذكور على الموجود الذهني على تقدير ان يكون قوله يترتب الي اخره

وصفا كاشفا لقوله اصيلا على ما هو الظاهر او اريد به ما هو اعم
من ذلك واما اذا بين للوجود الاصيل معنى لا يتحقق ذلك المعنى
في الوجود الذهني فلا بحث على ذلك التقدير ففيه نظر لانه لو حمل
على ما ذكره من البيان يكون تقدير الكلام هكذا اما ان يكون وجوده
اصيلا وهو ما يترتب عليه اثاره الى اخره ولا شك ان هذا
المعنى يشترك بين الوجود الذهني والخارجي اذ ترتب الاثار
والاحكام كما يكون في الخارج يكون في الذهن كما حققه اولا فما يكون
في الذهن من الترتب لا يتحقق الا في الذهن وما يكون في الخارج
من الترتب لا يتحقق الا في الخارج فعلى هذا البيان يكون البحث على
حاله فالاصل في الجواب عنه هو ما ذكرنا فلا تغفل ايضا قوله
اما ان لا يقبل العدم لذاته الى اخره واعلم ان قوله لذاته يحتمل ان
يكون قيدا للنفي ويحتمل ان يكون قيدا للمنفي فالمعنى على الاول
الموجود ان انتفى عن ذاته قبول العدم فهو الواجب وان لم
ينتف عن ذاته قبول العدم فهو الممكن وعلى الثاني ان الموجود في
الخارج ان لم يقبل ذاته العدم فهو الواجب وان قبل ذاته العدم

فهو الممكن فالتقابل على الاول يكون بين ما انتفى عن ذاته قبول
العدم وبين ما لم ينتف عنه ذلك وعلى الثاني يكون بين ما لم يقبل
ذاته العدم وبين ما يقبل ذاته ذلك وبهذا التقرير ظهر لك ما قاله
بعض الافاضل من ان قوله لذاته قيد للنفي لا للمنفي لا للقبول
والمراد ان واجب الوجوب موجود في الخارج انتفى عن لذاته
قبول العدم بخلاف الموجود الممكن فانه انتفى عنه قبول العدم
لكن لا لذاته بل لما يعرض وجوده اعني علته التامة فانه يجب
وجوده ويمتنع عليه قبول العدم باعتبار كون علته التامة
لا لذاته الى اخره لا يكاد ان يتم بالنظر الى المنفي لاحتمال
تقييده بذلك القيد ايضا كما سمعته الان فتخصيصه بالنفي
دون المنفي يوهم التخصيص واما ما قاله ايضا على طريقة
الاعتراض على المصنف بقوله وانت تعلم ان المقابلة
على هذا التوجيه انما هو بين ما انتفى عنه لذاته قبول العدم
وبين ما انتفى عنه قبول العدم لا لذاته لا بينه وبين ما يقبل
العدم الى اخره فلا يكاد ان يتم ايضا لكونه على خلاف

آن نسخه

بلا مخصص صح

الظاهر المتبادر من ظاهر عبارة المصنف وذلك ان الضمير
المنصوب في قوله او يقبله يعود الى العدم لذاته فيكون
المعنى على تقديره كون القيد قيداً للنفي الموجود في الخارج
ان انتفى لذاته قبول العدم فهو الواجب وان لم ينتف لذاته
قبول العدم فهو الممكن فتكون المقابلة بين ما انتفى عنه لذاته
العدم وبين ما لم ينتف عنه لذلك قبول العدم كما ذكرنا
في صدر البحث لا بينه وبين ما انتفى عنه قبول العدم لا
لذاته كما ذكره هذا الفاضل في الاعتراض على المصنف
بقوله وانت تعلم الى اخره فعلى هذا التقرير لا يحتاج الى ما اجاب
عنه ايضا بقوله ويحتمل ان يكون المراد بخلاف الموجود
الممكن فانه لا يقبل العدم لذاته على انه انما يتم ان لو كان المراد
ههنا بيان الحكم الثاني للتقسيم والحال ان الامر بالعكس كما
لا يخفى واما ما قاله بقوله فان قيل قبول الممكن العدم ليس
لذاته بل لاجل علته اعني عدم وجود علة الوجود الى
الى اخره فلا يكاد ان يتم ايضا لانه انما يستقيم ان لو

كان

كان القيد قيداً للمنفي لا للنفي والحال انه نص على عكسه
في صدر البحث فكذا الكلام اجاب عنه بقوله قلت ليس
معنى قبول العدم ههنا الذي يحصل بعد الطريان بل
للصلاحية ولا شك ان الممكن يصلح لذاته العدم والواجب
لذاته انتفى عنه لذاته تلك الصلاحية الى اخره حيث لا يكاد
ان يتم ايضا لابتنائه على ما ذكره من السؤال وقد علمت ما فيه
على انه يشتمل على التناقض وذلك ان قوله يصلح لذاته
عن القبول لذاته فيفهم منه ان قوله لذاته قيد للمنفي الذي
هو القبول وقوله انتفى عنه يشعر بانه قيد للنفي فهما
تناقض لا يخفى واما قوله واما النقض بان واجب
الوجود عند الحكماء وجود بحت وهو عندهم من المعقولات
الثانية وهي معدومة بل ممتنعة فكيف لا يقبل العدم
لذاته الى اخره فالجواب عنه ان الوجود الذي هو من
المعقولات الثانية هو الوجود المطلق والواجب
تعالى على ما ذهب اليه الحكماء وجود خاص فجاز ان

لايقبل العدم لذاته وقبول المطلق لا يستلزم قبول الخاص
وانما يستلزم ذلك ان لو كان المطلق من قبيل التواطي
وليس كذلك لكونه من باب التشكيك كما سيجي تحقيقه ان
شاء الله تعالى قوله قدس سره سواء لم يوجد في
محل كالمجردات او وجد في محل كالماديات ومن الافاضل
من فسر الاول بالجسم الهيولي وهو ليس بسديد لان المحل
عبارة عما يحل فيه غيره وهو عام يشمل الموضوع والمادة
وغيرهما ايضا كمداخل الكوز للماء مثلا وكذا فسر الثاني
بالصورة بطريق الحصر حيث قال ان وجد في محل فهو
الصورة الجسمية والصورة النوعية وليس بسديد
ايضا لانه يشمل الجسم الهيولي ايضا اذ كل منهما حال في
محله غاية ما في الباب ان محله لا يقومه ولا هو يقوم
محله اللهم الا ان يقال المراد من المحل ههنا هو ما اصطلح عليه
المتكلمون وهو ما يحل فيه غيره بشرط الاتحاد بالحال في
الاشارة الحسية كما سيجي تحقيقه ان شاء الله تعالى ثم هذا

التقسيم صريح في ان الجوهر من قبيل الممكنات فلا يتصور
صدقه على الواجب تعالى لكونه قسيما له وكذا مفهومه وهو
ما لا يوجد في موضوع لا يتصور صدقه عليه تعالى ايضا لان
ما فيه عبارة عن الممكن الذي هو قسيم للواجب تعالى
وبهذا التقرير يظهر لك ان ما قاله بعض الافاضل بقوله
والاشبه ان الجوهر على هذا المعنى لا يطلق على الواجب
تعالى الى اخره ليس بسديد ايضا اذ قوله والاشبه يدل على
جواز اطلاقه عليه تعالى لا على وجه الاشبه والحال انه ليس
كذلك اللهم الا ان يحمل قوله الاشبه على حصر الكمال على
طريقة قوله تعالى أُولَئِكَ خَيْرٌ مُسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ مَقِيلًا
فاذا تقرر هذا فنقول ظاهر قوله احتراز عن الصورة
مخالف لما ذكره المولى العلامة الاصفهاني حيث خص
القيد المذكور وهو يقوم ما حل فيه بالاحتراز عن الهيولى
بخلاف المصنف فانه خصه بالاحتراز عن الصورة لكن
لا مخالفة في الحقيقة لتغاير الجهة وذلك ان هذا

القيد له اعتباران احدهما من حيث انه واقع في تعريف
الموضوع وثانيهما من حيث انه واقع في تعريف العرض
فالاحتراز به عن الهيولي انما هو بالنظر الى الاعتبار الاول حيث
اوقعه في الموضوع فاحترز به عما يشمله المحل والحال انه ليس
بموضوع وهو الهيولي والاحتراز به عن الصورة انما هو بالنظر
الى الاعتبار الثاني حيث اوقعه في تعريف العرض فاحترز به
عما يشمله الموجود في المحل والحال انه ليس بعرض وهو الصورة
وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ
قوله قدس سره والموضوع والمادة متباينان ووجه
التباين هو ان التقويم معتبر في مفهوم الموضوع دون المادة وانما
اعتبر فيه ذلك دونها لان المقوم عبارة عما يحتاج اليه الشيء في
وجوده وهذا المعنى موجود في الموضوع لان العرض
يحتاج اليه في وجوده بخلاف الهيولي فان الصورة وان
كانت يحتاج اليها لكن لا في وجودها وتحققها بل في تعينها
وتشخصها كما سيجيء تحقيقها في بحث الجواهر ان شاء الله تعالى

تعريفهم

ثم المراد من التباين ههنا التباين الاعتباري لا التباين الحقيقي
لان الموضوع والمادة متحدان بحسب الذات ومتغايران
بحسب الاعتبار وذلك ان المحل من حيث انه محل لصفاته
يسمى موضوعا ومن حيث انه محل لغير صفاته من الصورة الجسمية
والصورة النوعية يسمى مادة فعلى هذا التقرير لا يرد عليه
ما قاله بعض الافاضل من انه لا يشتبه على احد ان المادة انما
تباين الموضوع اذا لم يتحقق لها صفة موجودة في الخارج لا
ستلزام تحقق الصفة الموجودة لها ان تكون موضوعة
والحكم بعدم الصفة الموجودة لها لا يخلو عن بعد على انهم
صرحوا بان الهيولى قابلة للكيفيات الاربعة ولا يتصور
ذلك بدون عروضها لها فيستدعي موضوعيتها الى اخره لان
هذا التباين لما كان تباينا اعتباريا فلا منافاة بين الموضوعية
والمادية لتغاير الجهة واما ما قاله وكونها باعتبار حلول
الصورة فيها مادة وباعتبار حلول الاعراض فيها موضوعة
فهي من حيث انها مادة مباينة لها من حيث هي موضوعة

بحل تامل فحل تامل لان هذا امر اصطلاحي لا مشاحة فيه
اصلا اذ لكل احد ان يصطلح على اي شيء بعد ان كان من اهله
وامثاله كثيرة في كلامهم بحيث لا تكاد يحصى وانكارها مكابرة
لا يلتفت اليها **قوله** وقال المتكلمون الى اخره واعلم ان
المراد من المتكلمين ههنا جمهور المتكلمين اذ البعض منهم كالامام الرازي
ومن تابعه يقولون بالوجود الذهني ايضا ثم لا يذهب عليك
ان عدم قولهم بالوجود الذهني ليس على الاطلاق بل بالنظر
الى الذوات والحقايق لا بالنظر الى الاظلال والاشباح
كيف وانهم يقولون بكون الوجود على اربعة انحاء وجود
في الكتابة ووجود في العبارة ووجود في الذهن ووجود في
الخارج وانكار الوجود الذهني مطلقا مما لا يرضى به العاقل
فضلا عن العالم كيف وانهم يقسمون المعلوم الى المعدوم والموجود
والحال انه لا وجود للمعلوم من حيث هو معلوم الا في الذهن
فعلى هذا التقرير كان الاولى في الاستدلال ان يقال
اذ تقسيمهم بالنظر الى الخارج على معنى ان المعلوم لا يخلو من ان

يكون

يكون له وجود في الخارج اولا فالثاني هو المعلوم والاول
اما ان لا يكون له اول الى اخره من اول الوهلة كما هو الظاهر
المتبادر عند الاطلاق **قوله** قدس سره اعتبر قيد
بالذات واعلم ان المراد من القيد ههنا هو قوله بالذات مع
ما يتعلق به من الاشارة الحسية لا هو من حيث هو هو
مع قطع النظر عما يتعلق به من الاشارة الحسية والمعنى
اعتبر قيد الاشارة بالذات الى اخره وذلك ان المعتبر
في التعريف قيدان احدهما الاشارة الحسية لا العقلية
وثانيهما كونها بالذات لا بالتبع فالاول احتراز عن المجردات
على تقدير وجودها في الخارج لانها وان كانت قابلة للاشارة
لكنها ليست حسية بل عقلية والثاني احتراز عن الاعراض
غاية ما في الباب انه ترك التقييد بالاشارة الحسية طلبا
للايجاز والاختصار مع العلم به بقرينة المقام كما لا يخفى
وبهذا التقرير ظهر لك ان ما اعترض عليه بعض الافاضل من ان
الاعراض وان كانت حسية قابلة للاشارة العقلية

بل تقول اذ لا يثبتون الزايد لئلا يتوهم نفي الوجود الذهني بالكلية م

الحسية م

بالذات فلا وجه لاخراجها بهذا القيد الى اخره ليس بوارد
لان المخبر به عن الاعراض هو كون الاشارة الحسية بالذات
لا كون الاشارة العقلية بالذات فكون الاعراض الحسية
قابلة للاشارة العقلية بالذات لا يخل بالمقصود وهو كون
قوله بالذات مع ما يتعلق به من الاشارة الحسية احتراز
عن الاعراض لما انها قابلة للاشارة الحسية بالتبع لا بالذات
فلا منافاة في كونها قابلة للاشارة العقلية بالذات وللاشارة
الحسية بالتبع لتغاير الجهة كما لا يخفى وكذا لا يرد عليه ايضا ما قاله
ولو قال الشارح في التعليل قابلة للاشارة الحسية على
سبيل التبعية لكان اوفى بما قررناه الى اخره لان المراد
من الاشارة ههنا هي الاشارة الحسية لا مطلق الاشارة
اعم من ان يكون حسية او عقلية غاية ما في الباب انه
ترك التصريح بذلك الى اخر ما ذكرنا في صدر البحث على
ان حمل الكلام على ظاهره والاعتراض عليه بخصوصه ليس من
داب المحصلين وكيف والعدول عن الظاهر لغرض يعتد

به كثير في كلامهم بحيث يعد انكاره مكابرة لا يلتفت اليها
فاذا تقرر هذا فنقول انما قيد المجردات بقوله على تقدير
وجودهما تنبيها على ان الاحتراز بها ليس على الاطلاق بل اذا
كانت موجودة في الخارج واما اذا كانت معدومة
فيه فلا يتصور الاحتراز عنها لان الكلام ههنا بالنظر الى
التقسيم الثاني في الموجودات لا بالنظر الى التقسيم الاول
في المعلومات بحيث يشتمل الموجودات والمعلومات
ايضا وفي هذا التقييد اشارة الى ان المجردات عند المتكلمين
على تقدير وجودهما في الخارج يكون واسطة بين الجوهر
والعرض كيف وانها ليست من قبيل الجواهر لما انها ليست
بقابلة للاشارة الحسية فوجب ان تكون واسطة بينهما
خلافا للحكماء فانها عندهم من قبيل الجواهر لكونها موجودة
لا في موضوع يقوم ما حل فيه الذي هو تعريف الجوهر كما
سبق تحقيقه ثم المراد من المجردات ههنا المجردات الحادثة
لا مطلق المجردات اعم من ان تكون حادثة او قديمة

ولا من قبيل الاعراض
لانها ليست بقابلة للاشارة
الحسية بالتبع

والقرينة على ذلك هو تقسيم الموجود في الخارج الى القديم والحادث
فلا يرد ما يقال من ان الواجب تعالى من قبيل المجردات فكيف
يتصور ان يكون اعتبار قيد الحسية احترازا عن المجردات
قوله قدس سره وما ذكره الى اخره واعلم ان هذا
الكلام تمهيد لقوله فلا يتجه الى اخره وهو في الحقيقة جواب
عن سوال مقدر يرد على قوله ومعنى الحلول فيه الى اخره
وهو ان يقال انما ذكرتم من ان تفسير الحلول ليس بجامع
لخروج حلول صفاته تعالى في ذاته تعالى وحاصل
الجواب ان عدم الجامعية مم لان المراد من الحلول ههنا
هو الحلول الخاص وهو الحلول في المتحيز لا مطلق الحلول اعم
من ان يكون في المتحيز اولا وحلول صفات الواجب تعالى في
ذاته تعالى ليس من هذا القبيل فلا ضير في خروجه عن
التفسير المذكور هذا ويمكن ان يجاب عنه بوجه اخر وهو ان
المراد من الحلول ههنا هو الحلول الحدوثي لا مطلق الحلول
اعم من ان يكون حدوثيا او قديما وحلول صفاته تعالى

بذاته تعالى من قبيل الثاني لا من قبيل الاول فلا ضير ايضا
في خروجه عن التفسير المذكور ومنهم من اجاب عنه بان المراد
من الاشارة ههنا هو مطلق الاشارة اعم من ان تكون حسية
او عقلية بقرينة عدم تقييدها بقيد الحسية فيشمل التفسير
المذكور حلول صفات الواجب تعالى في ذاته تعالى لكن هذا
الجواب ليس بتام لانه انما يتم ان لو كانت الاشارة الى
المجردات عين الاشارة الى ما يحل فيها من الصفات كما ان في
المادة كذلك والحال انه ليس كذلك لان العقل يمكن له التمييز
بين الحال والمحل بخلاف الحس فانه لا يمكنه ذلك بينهما ولو
يسلم ذلك في المجردات ايضا لكن عدم التقييد بقيد الحسية
لا يدل على الاطلاق لجواز ان يكون مقيدا بذلك غاية ما في
الباب انه ترك التصريح به لكون ما سبق ذكره قرينة عليه اللهم الا
ان يقال ما سبق ذكره من باب بيان الواقع لتحقيق المفهوم لا
من باب بيان الاحتراز عما يقابله فاذا تقرر هذا فنقول المراد
من التصريح ههنا هو ما نص عليه بقوله ويعني الى اخره والضمير في

به الى التفسير والمعنى كما صرح بتفسير الحلول في المحاكمة بقوله ويعنى الى آخره
والفرق بين هذا التفسير وبين ما ذكره بقوله فالاولى الى آخره هو ان
الاول اخص مطلقا لخصوصه بحلول الحال في المتحيز بخلاف الثاني فانه
اعم مطلقا لشموله حلول صفات الواجب تعالى في ذاته تعالى ايضا
وهذا هو وجه الاولوية لكن لا حاجة الى هذه الاولوية لكون الكلام
ههنا بالنظر الى تقسيم الحادث الى المتحيز بالذات والى الحال فيه
لا بالنظر الى تقسيم الحال مطلقا اعم من ان يكون حادثا او لا
فالانسب لسياقه هو الاول لا الثاني كما لا يخفى ثم الالف
واللام في الاختصاص عوض عن المضاف اليه والتقدير لاختصاص
الشيء الناعت بالشيء المنعوت فالناعت في الحقيقة صفة
للشيء لا للاختصاص على طريقة قولهم مررت برجل حسن
غلامه ومعنى اختصاص الناعت بالمنعوت كونه صفة
له بحيث يحمل عليه بطريق المواطاة كقوله زيد عالم مثلا فعلى
هذا يكون عبارة عن كونه صفة اذ هو مفسر بالاختصاص
وهو مفسر بكونه صفة له فيكون الحال مفسرا بكونه صفة له

لان

٥٠

لان المفسر بالمفسر بالشيء مفسر بذلك الشيء غاية ما في الباب
انه بالواسطة لا بالذات فالامر في ذلك سهل كما لا يخفى
قوله قدس سره وهو المسمى بالمجرد واعلم ان المجرد على قسمين
مجرد قديم ومجرد حادث فالمسمى بالمجرد عند المتكلمين هو الثاني
لا الاول لانه خاص بالواجب تعالى وتسميته بالاسامي عندهم
على طريق التوقيف ولا توقيف في تسميته بالمجرد عندهم وان كان
كذلك في حد ذاته ونفيه وبهذا التقرير ظهر لك ان ما اعترض
عليه بعض الافاضل بقوله الاشبه في ان ما يسمى بالمجرد عند
الحكماء بعضها حادث وبعضها قديم فكيف يجعل المجرد
قسما من الحادث بالمعنى المذكور المقابل للقديم الى آخره
ليس بسديد لان الكلام ههنا بالنظر الى المتكلمين لا بالنظر
الى الحكماء فلا وجه للتعريض عليه بما يتعلق بالحكماء ولو سلم
ان الكلام بالنظر اليهم ايضا لكن التقسيم ههنا بالنظر الى الحادث
لا بالنظر الى المجرد مطلقا اعم من ان يكون حادثا او قديما
كما نص عليه بقوله والحادث اما متحيز بالذات الى آخره فلا

معنى لتعريضه عليه ايضا بما يتعلق بالقديم على ان المراد من القديم
ههنا اما القديم بالذات او القديم بالزمان فان كان الاول
فهو خاص بالواجب تعالى بالاتفاق وهو داخل في القسم الاول
والكلام ههنا في القسم الثالث وان كان الثاني فهو لا ينافي
الحدوث بالذات كما هو المصطلح عليه عند الحكماء فلا معنى
لانكاره عليه بقوله فكيف يجعل المجرد قسما من الحادث الى اخره
فهو بوجوه ثلثه اخر احدها بطريق الاعتراض الى الغير والباقي
بطريق الاعتراض الى نفسه لكن الكل تعسف اعرضنا عن ذلك
كيلا يطول الكتاب واما قوله بعد ذلك واعلم ان المراد بالمجرد
ما هو مجرد عن المادة سواء كان ذاتا او صفة فلا يتجه
ما يقال ان ما حل فيما لا يكون متحيزا ولا حالا فيه لا يكون متحيزا
ولا حالا فيه مع انه لا يسمى مجردا اذ المجرد لا بد ان يكون ذاتا
في الاصطلاح فليس سديدا ايضا لان المجرد عن المادة بالطريق
المذكور عبارة عما لا يكون متحيزا ولا حالا فيه وليس له معنى
اخر غيره فالمحذور باق على حاله والاصل في الجواب ان عدم

التسمية مم كيف وان المجرد عبارة عما لا يكون متحيزا بالذات
ولا حالا في المتحيز بالذات على ما هو المصطلح عليه عندهم وهو اعم
من الذات والصفة على ان المراد من الذات هو الماهية والحقيقة
لا ما يقابل الصفة وهو عام يشمل الذات والصفة جميعا كما لا
يخفى **قوله** لم يثبت وجوده اعترض عليه بعض الافاضل
بان ما لا يكون متحيزا بالذات ولا حالا فيه قسم من الموجود الخارجي
على ما يقتضيه عبارة المصنف فكيف يصح قوله لم يثبت وجوده
الى اخره ويمكن ان يجاب عنه بان المقسم ههنا هو ما من شانه
ان يكون موجودا لا الموجود بالفعل وهو عام يشمل الموجود
بالفعل وبالقوة ايضا وما لا يكون متحيزا بالذات ولا حالا
فيه من قبيل الثاني ونظير ذلك هو تقسيمهم المعلوم الى اقسامه
حيث ان المراد منه ما من شانه ان يكون معلوما كما فسره
به قدس سره فيما سبق وهذا هو الاصل في الجواب واما ما
اجاب عنه اولا وثانيا فلا يخلو عن التعسف كما اشار اليه
بقوله محل تامل وبقوله خلاف ما يقتضيه عبارة المصنف

لايقال هذا الجواب ايضا لايخلو عن التعسف لانه انما يتم
بالنظر الى من يقول بامكانه واما بالنظر الى من يقول بامتناعه
فلا لانا نقول هذا الامتناع امتناع بالغير لا بالذات
والا امتنع الواجب ايضا تعالى عن ذلك علوا كبيرا فيؤل
الكلام الى الامكان بالاتفاق كما لايخفى على من له ادنى دربة في
اساليب الكلام وسيجئ لهذا زيادة تحقيق في بحث قوله
فيلزم التركيب الى اخره ان شاء الله تعالى **قوله**
لشاركه البارى الى اخره اعترض عليه بعض الافاضل ايضا بقوله
فيه ان هذا الوصف ان اعتبر فيه الحدوث كما شهد عليه
سياق الكلام منع الملازمة وسنده بين وان لم يعتبر فيه
ذلك يلزم ان يكون الصفات القديمة للواجب موجودة
بل يلزم ان تكون ممتنعة لكونها غير متحيزة ولا حالة فيها
مع ان ذلك خلاف ما اعتقدوه الى اخره ويمكن ان يجاب
عنه ايضا بانا نختار الشق الاول من الترديد وقوله منع الملازمة
قلنا المراد من المشاركة في هذا الوصف هو المشاركة فيه من حيث

هو هو مع قطع النظر عن وصف اخر معه حدوثا كان ذلك
الوصف او غيره واعتبار ذلك الحدوث فيه من حيث
هو في الواقع ونفس الامر لاينافي ذلك لتغاير الجهة او نختار
الشق الثاني من الترديد وقوله يلزم الى اخره قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك
ان لو لم يكن صفات الواجب تعالى من مقتضيات ذاته
تعالى وليس كذلك كيف وانه خلاف ما اعتقدوه ايضا
كما لايخفى **قوله** فيلزم التركيب الى اخره يرد عليه
بان المراد من التركيب اما تركيب بحسب الماهية او التركيب بحسب
المفهوم فان كان الاول فممنوع وكيف وان البارى تعالى من قبيل
البسايط ولا تركيب فيها والا يلزم ان لايكون البسايط بسايط
وهو خلاف الغرض والتقدير وان كان الثاني فمسلم لكن
ذلك لايستلزم التركيب في ماهيته تعالى وانما يلزم ذلك ان لو
كان المفهوم عين الماهية وهو ممنوع لجواز ان يكون عرضا لازما فان
قلت التركيب بحسب المفهوم يعود الى التركيب في العقل
والحال انه لاتركيب فيه تعالى اصلا لا في العقل ولا في الخارج

على ما ذهبوا اليه كما سيجي تحقيقه ان شاء الله تعالى فالجواب
عنه ان استحالة التركيب العقلي انما هي بالنظر الى ماهيته النوعية لا
بالنظر الى مفهومه العقلي وبينهما فرق وذلك ان المفهوم اعم
من الماهية لان كل ماهية مفهوم دون العكس وبهذا التقرير
ظهر لك ان ما ذهب اليه بعض الافاضل في هذا البحث بخصوص
من ان استحالة التركيب في الواجب تعالى انما هي بالنظر الى
الخارج لا بالنظر الى العقل فيجوز ان يكون مركبا في العقل دون
الخارج على ما يفهم من ظاهر كلامه فليس بسديد لكونه على
خلاف ما ذهبوا اليه كما سيجي تحقيقه ان شاء الله تعالى
واما ما قاله بقوله هذا على تقدير ان يكون الوصف
المذكور طبيعة جنسية واما اذا كان طبيعة نوعية فلا استحالة
ايضا في كون الواجب تعالى مركبا من الماهية والتشخص اذ
التركيب بينهما عقلي لا خارجي فالاحتياج المستحيل اللازم
من التركيب انما هو من ضرورات التركيب الخارجي فليس بسديد
ايضا لانه ان اراد بهذا التركيب بحسب الماهية فممنوع لعين

التركيب

ما ذكرنا من انه تعالى من قبيل البسايط فلا تركيب بحسب الماهية
وان اراد به التركيب بحسب المفهوم فمسلم لكن لا كلام فيه بل في الاول
فلا يكون كلامه في المقابلة وكذا الكلام في قوله على ان المتكلمين اختاروا
كون تشخص الواجب زايدا على ماهيته وذلك يقتضي تركيب
الواجب منهما الى آخره فانه ليس بسديد ايضا لانه انما يفيد
التركيب بحسب المفهوم لا بحسب الماهية الى آخره لما ذكرنا فلا تغفل على
ان المراد من التشخص ههنا اما التشخص الخارجي او التشخص الذهني
فان كان الاول فهو عين الماهية في الخارج فلا يتصور التركيب اصلا
وان كان الثاني فهو مبني على ان يكون التشخص امرا ذاتيا للماهية
وهو ممنوع لجواز ان امرا عرضيا واما ما اجاب عن قوله لا يقال لا
يلزم من كون ذلك الوصف طبيعة نوعية تركيب الواجب
من الماهية والتشخص بل انما يلزم ذلك ان لو كان التشخص جزءا
من الشخص وليس كذلك بقوله لانا نقول لو سلم ذلك لا يجدي
للمستدل اذ يستلزم ذلك منع لزوم تركيب الواجب مما ذكر
الى آخره فليس بسديد ايضا لان المراد من المستدل ههنا اما

القايل المدلول بقوله لايقال الى آخره واما الخارج المدلول عليه
بقوله ومن جزم الى آخره فان كان الاول فعدم اجداء النفع
مم كيف وان كلامه بالنظر الى الماهية والتشخص فعلى تقدير عدم
الجزئية لايتصور التركيب اصلا وان كان الثاني فم لكن لا كلام فيه
بل في الاول بقرينة المقام كما لايخفى واما قوله بعد ذلك واعلم
ان المراد من الامتناع في قوله من جزم بالامتناع الامتناع بالذات
لا الامتناع بالغير اذ لايحصل المقصود باثبات الامتناع بالغير
لاستلزامه تركب الواجب على ما زعم تمام المشاركة وتمام المخالفة
الى آخره فليس ببعيد ايضا ولايلزم امتناع الواجب تعالى
ايضا تعالى عن ذلك علوا كبيرا كما سبق تحقيقه لايقال المراد من الامتناع
ههنا الامتناع الفردي لا الامتناع النوعي والا يلزم امتناع الواجب
ايضا لانا نقول الامتناع من شان الماهية النوعية لا من شان
الماهية الشخصية وكذا الكلام في الوجوب والامكان فان كلا
منهما من شان الماهية النوعية لا من شان الماهية الشخصية
على ان الامتناع الفردي انما هو من امتناع النوعي فيؤول الكلام

عليه ٢

النوعي ٢

اليه بالاخرة على ان المراد من المقصود اما استلزام المذكور او
عدمه فان كان الاول فعدم الحصول مم كيف وقد اثبته بقوله
لاستلزامه تركب الواجب على ما زعم الى آخره وان كان الثاني
فم ولا فساد فيه لكونه على وفق الواقع وطبقه وزعمه لايسمن ولا
يغني من جوع لكونه على خلاف الواقع وعكسه وكذا الكلام في
قوله فعلى هذا لو قيل لو لم يمكن لشاركه الباري تعالى لكان الصدق
بما فصله اذ لا مدخل لخصوصية الوجوب في ترتب ما ذكر الى آخره
وانه ليس ببعيد ايضا لكونه مبنيا على ما مر من الامتناع الذاتي
بحيث لايثبت على انه لايبعد ان يكون المراد من
الوجوب امكان الوجوب بقرينة تقابله بالامتناع والمعنى
لو لم يمكن وجوده لشاركه الباري تعالى الى آخره غاية ما في الباب
انه ترك قيد الامكان طلبا للايجاز والاختصار مع العلم به
بقرينة المقام **قوله** اخص صفات الباري الى آخره
الظاهر ان المراد من الاخص ههنا هو الاخص المقابل للاعم
بقرينة قوله فلو شاركه غيره لشاركه في الحقيقة والمعنى ان

فيه ٢

هذا الوصف اخص صفات الباري تعالى بحيث لا يشارك فيه
غيره فان من يسال عنه الى اخره لكن يرد عليه بانه ينتقض بصفة
الوجوب بالذات مثلا اذ هو من جملة اخص صفاته تعالى
ايضا فلا يتم ما ذكره من الحصر بقوله لا ايجاب الا به الى اخره ويمكن
ان يجاب عنه بان قوله اخص صفات الباري الى اخره من
قبيل الحذف والايصال والمعنى ان هذا من اخص صفات
الباري الى اخره فعلى هذا لا يكون الحصر حصرا ادعائيا فلا
يتوارد عليه النقض بصفة الوجوب بالذات مثلا ومن الافاضل
من حمل الاخص في كلام المصنف على افعل التفضيل بحيث
اعترض عليه بقوله لا خفاء في ان افعل التفضيل لا يمكن من الخصوص
الحقيقي بل من الاضافي والاخص ههنا ماخوذ من الخصوص
الحقيقي انتهى بلفظه وحاصل ما ذكره ان الخصوص على قسمين حقيقي
وهو ما يكون عروضه بالنظر الى ذاته وخصوص اضافي وهو
ما يكون عروضه بالنظر الى غيره واشتقاق التفضيل لا يكون الا من الثاني
والاخص ههنا من الاول لكن فيه نظر لانه ان اراد به ان الخصوص

بنفيه على قسمين الى اخره فمم كيف وان الخصوص والعموم من
باب التضايف الحقيقي كالخاص والعام من باب التضايف
المشهور على ما هو المصطلح عليه فيما بينهم وان اراد به ان ما يختص
بالشيء من الاوصاف على قسمين الى اخره فمم لكن كون افعل
التفضيل ماخوذا من الثاني دون الاول مم كيف وان العلم مثلا
من الصفات الحقيقية والحال ان افعل التفضيل ماخوذ ايضا
حيث يقال زيد اعلم قومه مثلا والى هذا المعنى اشار بعض الافاضل
بقوله لكن ذلك مما لا يخلو عن المناقشة واما ما قاله بقوله على ان المراد
بكونه اخص صفاته ليس ما قصد بل المراد انه خاصة حقيقية
لها زيادة في ترتب الاثار المتفرعة عليه تعالى على زعم
المستدل الى اخره فليس بسديد لانه مبني على كون الاخص
ههنا افعل التفضيل وليس كذلك كيف وانه على خلاف ارادة
المصنف كما دل عليه بقوله فلو شارك فيه غيره الى اخره
وعلى خلاف ارادة الشارح كما دل عليه ايضا بقوله اذ لا شيء
لا يشاركه فيها غيره واما ما اعترض عليه ايضا في بحث قوله

منه

مدخل

لا يجاب الماء الى اخره فقوله فيه ان السوال المذكور انما هو
بما هو او باي شيء هو اما في ذاته او في عرضه وذلك الوصف لا
يصلح ان يكون جوابا عن الاول والثاني مع ان في وقوعه
جوابا عن الثاني استلزاما للتركيب المنزه الواجب تعالى
عنه وكونه جوابا عن الثالث بمنع الحصر المستفاد من قوله الا
به فليس بسديد لان عدم صلاحية الجواب عن الاول انما
يتم ان لو كان السوال بما هو مخصوصا بالسوال عن الحقيقة وليس
كذلك بل هو مشترك بين الحقيقة والصفة ومن ههنا اجاب موسى
عليه الصلوة والسلام بهما جميعا حيث قال هِيَ عَصَايَ
أَتَوَكَّؤُا عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ
أُخْرَى ولو سلم اختصاصه بالحقيقة بالنظر الى ما هو
المصطلح عليه فيما بينهم لكن يجوز ان يكون الكلام ههنا على مجازه
حيث عمم المستدل السوال بهما جميعا وكذا الكلام في قوله وكونه
جوابا عن الثالث الى اخره وانه ليس بسديد ايضا لكون الحصر
فيه حصرا ادعائيا بناء على ما ذكرنا قوله اخص صفات الباري

من آيات صح

من باب الحذف والايصال واما ما قاله ايضا بقوله ولا يخفى
عليك ان اطلاق الوصف ههنا على المطلق بحسب الاصطلاح
بخلاف اطلاق الوصف في الوجه الاول فان ذلك الاطلاق بحسب
اللغة فعلى هذا الوجه الثاني ينافي الوجه الاول انتهى كلامه
فليس بسديد ايضا لان الوصف في الوجه الاول بمعنى ما
يقوم بالموصوف وفي الوجه الثاني بمعنى الواصف وكلاهما
على الاصطلاح اذ الوصف عند المتكلمين عبارة عما يقوم
بالواصف والصفة عما يقوم بالموصوف ولو سلم ما
ذكره يجوز ان يكون الكلام على مجازه ايضا بان يكون الوصف
في هذا الوجه بمعنى ما يقوم بالموصوف كما انه كذلك في
الوجه الاول وامثال هذا الاعتراض مما لا ينبغي ان يورد على
الافاضل لا سيما على الفحول والاساطين منهم **قوله**
شاركه في الحقيقة المراد من الحقيقة ههنا مطلق الحقيقة اعم من
ان يكون حقيقة وجوبية او حقيقة امكانية بناء على ان
المشاركة من الطرفين والمعنى شاركه في الحقيقة الوجوبية

ما يقوم صح

لكن صح

او في الحقيقة الامكانية فعلى الاول يلزم قدم الحادث الذي هو عبارة عن الحقيقة الامكانية وعلى الثاني يلزم حدوث القديم الذي هو عبارة عن الحقيقة الوجوبية وبهذا التقرير ظهر لك انه اعترض عليه بعض الافاضل بقوله وههنا بحث لجواز ان يكون منشا اتصاف الواجب تعالى بالقدم ومنشا اتصاف الحادث بالحدوث تشخص الواجب وتشخص الحادث لا الحقيقة المشتركة بينهما فرضا الى اخره لا يكاد ان يتم لانه لو شارك في الحقيقة الوجوبية لكان كل منهما واجبا وقديما سواء كان منشاء الاتصاف بالقدم هو تشخص الواجب او الحقيقة المشتركة بينهما وكذا لو تشارك في الحقيقة الامكانية لكان كل منهما ممكنا وحادثا سواء كان منشاء الاتصاف هو تشخص الممكن والحقيقة المشتركة بينهما واما ما قاله قبل هذا من العلاوة بقوله مع انه يلزم التركيب في الواجب تعالى الى اخره فلا يكاد ان يتم ايضا لان الحادث لا يتعين ان يكون من قبيل المركبات لجواز

ان يكون من قبيل البسايط فاني يلزم التركيب في الواجب تعالى واما ما قاله بعد هذا من التنوير بقوله لا يرى ان المتكلمين حكموا بان الوجود المطلق طبيعة نوعية بالنسبة الى الوجودات الخاصة مع ان الوجود في الواجب قديم وفي الممكن حادث وتحقيقه ان علة الاتصاف بالقديم ليس حقيقة الوجود المطلق الذي هو طبيعة نوعية بل التشخص الذي ممتاز به وجود الواجب عن وجود الممكن وكذا علة الاتصاف بالحدوث تشخص الممكن المميز عن غيره انتهى بلفظه فلا يكاد ان يتم ايضا لان كون العلة في ذلك التشخص مم لجواز ان يكون العلة فيه هو مجموع الطبيعة النوعية والتشخص او الطبيعة النوعية بشرط التشخص على طريقة قولهم يعصم مراعاتها الذهن عن الخطاء في الفكر على احد الاحتمالين فيه كما تقرر ذلك في محله من الكتب المنطقية **قوله** واما الواجب الى اخره واعلم ان هذه القضية من قبيل انه لا يخلو اذ الاخصية مشتركة بين الوجوب الذاتي وبين غيره من الصفات المذكورة اذ كل منها يختص

٢ أن مع

بالباری تعالی ولا یوجد فی غیره کما لا یخفی واما ما قاله
بعض الافاضل بقوله وحمل الکلام علی المنفصلة انما یصح ان لو لم
یکن له تعالی غیر هذه الصفات المذکوره خاصة اخری مع
انه لیس کذلک الی اخره فلیس بسدید لان مانعة الخلو لا یشترط
فیها ان یکون للموضوع خاصة اخری غیر الخواص المتردد فیها
کیف وانه عبارة سواء کان هناک امر اخری غیر المتردد
فیه التردد بین الامور اولا ولو سلم اشتراطه فعدم الکون ثابت
ههنا اذ لیس له صفة اخری یختص به تعالی بحیث لا یشارکه
فیها غیره تعالی غیر الصفات المذکورة واما الوصف المذکور
وهو موجود لا متحیز ولا حال فی المتحیز فکونه خاصة له تعالی
متنازع فیه فلا یثبت فیه الخاصة مع ثبوت التنازع کما لا یخفی
وبهذا التقریر یندفع ما قاله ایضا بقوله وایضا لا وجه لمنع
اخصیة الصفة التی کان التنازع فیها اذا کان المراد بالاخص
ما یفهم من عبارة الشارح الی اخره لان ثبوت التنازع یستلزم
ثبوت الشک واما ما قاله بعد هذا بقوله الظاهر ان هذا

علی التردد بین الامور

یرد علی المصنف فی ان اخص صفاته غیر خارج عن هذه الثلثة ولا
شک ان الشک فی ان اخص صفاته ماذا من هذه الثلثة انما یناسب
اذا کان المراد بالاخص ما اوضحناه لک دون ما یفیده تعلیل الشارح
بقوله اذ لا یشارکه فیها غیره اعنی کون الاخص بمعنی الخاصة الحقیقیة
اذ لا شک ان کل واحد من الامور الثلثة خاصة له تعالی فلا وجه
لقوله اما الوجوب الی اخره علی ذلک التقدیر الی اخره فلیس
بسدید ایضا لانه مبنی علی تقدیر ان یکون المراد من الاخص فی
قوله اخص صفات الباری الی اخره هو الاخص بمعنی افعل
التفضیل ولیس کذلک کما سبق تحقیقه واما ما قاله ایضا بعد هذا
بقوله واعلم ان القدیم لیس اخص صفات الواجب تعالی سواء
کان المراد بالاخص ما یستفاد من قول الشارح اذ لا یشارکه فیها غیره
او غیره کما اوضحناه اذ الصفات الحقیقیة له تعالی متصفة بالقدم
الی اخره فلیس بسدید ایضا لان صفاته تعالی من قبیل الاغیار
کما هو المصطلح علیه عند المتکلمین ولو حمل الکلام علی ما ذهب الیه
بعض الافاضل من المتاخرین من اثبات الغیریة بینه وبین

الحقیقة لیست

صفاته تعالى الحقيقية فلا وجه لكن يجوز ان يقال المراد من
القدم ههنا هو القدم الذاتي وهو ما يقوم بالذات لا مطلق
القدم اعم من ان يكون ذاتيا او وصفيا وهو ما يقوم بالوصف
بمعنى الصفة ولا سداد فيه ايضا وبهذا التقرير يندفع ما قاله
ايضا بقوله والقول بان المراد بالغير في قوله لا يشاركه فيه غيره
ما مصطلح المشايخ لا يجدي نفعا في كون القدم اخص باي معنى ما ذكره
الى اخره لان عدم الاجداء انما يتم ان لو ثبت القدم في غيره
تعالى اذ ليس كذلك كيف وان ثبوته في غيره موقوف على
ثبوت الغيرية بين ذاته تعالى وصفاته الحقيقية وليس
كذلك عندهم ولو سلم فالمراد من القدم هو القدم الذاتي
لا مطلق القدم كما سمعته الان فقوله لا يجدي نفعا لا يجدي
نفعا **قوله** المقصد الاول في تعريفه المراد من
المقصد ههنا مطلق المقصد اعم من ان يكون مقصدا
بالنظر الى ذاته او بالنظر الى غيره وتعريف الموجود وان
كان من باب المقدمات بالنظر الى المقاصد لكنه من باب

والحال

المقاصد

المقاصد بالنظر الى ذاته ونفسه ولا منافاة في ذلك فلا يرد عليه
ما قاله بعض الافاضل بقوله كون المقصد الاول في تعريف
الوجود غير ظاهر الا بتكلف بعيد كما لا يخفى على المتامل انتهى كلامه
لان وجه غير الظاهر هو كون التعريف من باب التصورات
وهي مقدمة التصديقات التي هي المقاصد ههنا فجعل غير
المقاصد من المقاصد خلاف الظاهر وقد علمت انه لا منافاة
في ذلك لتغاير الجهة واما ما ذكره من التكلف فليس بسديد كيف وانه
لا تكلف فيه اصلا فضلا عن ان يكون بعيدا لان المقصد
ههنا مطلق والمطلق يجري على اطلاقه كما ان العام يجري على عمومه
على تقدير الفرق بينهما كما نص عليه اهل الاصول **قوله**
قدس سره الا تعريفا لفظيا قيده باللفظي اشارة الى الفرق
بينه وبين الحقيقي من ان اللفظي يكون في البديهيات والحقيقي
يكون في الكسبيات وقد يفرق بينهما بوجوه اخر الاول
ان اللفظي يقصد به التفسير والحقيقي يقصد به التحصيل والثاني
ان اللفظي يرجع الى التصديق بالموضوع بخلاف الحقيقي فانه

فانه يرجع الى التصور بالمفهوم والثالث ان اللفظي يعم الاسماء
والافعال والحروف والحقيقي يختص بالاولين قوله
قدس سره لا بداهة ثم هذا ارتفاع النقيضين لكن لا استحالة فيه — ولا كسبيا صح
لكونه غير المعدوم لان الوجود مما يمتنع تصوره وتعقله عند
هذه الطايفة كما سيجي تحقيقه ان شاء الله تعالى وقولهم ارتفاع
النقيضين محال فليس على الاطلاق بل بالنظر الى الموجود واما
بالنظر الى المعدوم فلا الا يرى ان زيد المعدوم يجوز ان لا يكون
كاتبا ولا لا كاتبا كما تقرر ذلك في محله من الكتب المنطقية
قوله قدس سره وهذه الوجوه الى اخره هذا اشارة
الى امور ثلثة الاول انه اشارة الى الخلاف الواقع بين القوم — فيما صح
في ان الحكم على الوجود بالبداهة هل هو من باب البداهة
او من باب الكسب فقيل بالاول وقيل بالثاني انه اشارة الى — والثاني صح
بيان الخلاف اذ على الاول يكون الوجوه المذكورة من باب — ثمرة صح
الاستدلالات وعلى الثاني يكون من باب التنبيهات والثالث
انه اشارة الى المحاكمة بين المذهبين بان الاول هو المختار اشار

اليه بوجوه ثلثة الاول انه قدمه في البيان انه قيده بالظهور — والثاني صح
والثالث انه اتى الثاني بقيل الدال على التضعيف غالبا كما
يشهد بذلك موارد الاستعمال وكذا الكلام في الوجوه التي
ذكرها القايلون بالثاني في بيان كونه كسبيا اذ الظاهر انه لا خلاف
بين الحكمين غاية ما في الباب انه لم يتعرض له لوجهين احدهما
لعدم ذكر وجوه الكسبية ههنا وثانيهما للعلم به بطريق المقايسة عليه
لعين ما ذكرنا من الظهور قوله قدس سره لان المطلق جزء
من المقيد الى اخره يرد عليه بان جزئيته لا يخلو من ان
يكون بالنظر الى الخارج او بالنظر الى الذهن فان كان الاول
فممنوع لان الوجود من المعقولات الثانية التي لا وجود لها
في الخارج فلا يتصور ان يكون جزءا من الشي بالنظر الى الخارج وان
كان الثاني فمسلم لكن لا يلزم من بداهة الكل بداهة الجزء
وانما يلزم ذلك ان لو كان العلم بالكنه بالكل مشروطا بالعلم
بالكنه بالجزء وليس كذلك بل العلم بالوجه كاف وذلك كما
في قضية التصديق بالنظر الى اطرافه قوله

قدس سره بتصور وجوده قطعاً يرد عليه ايضا بانه ان
اراد بالتصور ماهية وجوده على معنى ان ماهية وجوده عبارة
عن كذا وكذا كما يقال ماهية الانسان عبارة عن الحيوان الناطق
فمم لان حصول ذلك ليس يقدر على الكسب غير مسلم فضلا عن
حصوله مما لا يقدر عليه وان اراد به كونه متصفا بالوجود
على معنى ان الوجود صفة له فمسلم لكن لا كلام فيه بل في الاول
قوله قدس سره لو كان ذلك التصور الى اخره
يرد عليه ايضا بان الملازمة مم كيف وان الجزء غير الكل
واحتياج احد المتغايرين الى شي لا يستلزم احتياج الاخر
الى ذلك الشي الذي هو التعريف ههنا فيجوز ان يكون الجزء
محتاجا اليه دون الكل فلا يتم ما ذكره من التفريع بقوله فلا
يكون بديهيا قوله فلا بد من الانتهاء الى دليل فيه
اضمار وتقديره فلا بد من الانتها الى دليل اذ لو لم يكن دليله
بديهيا فلا يرد عليه ما قاله بعض الافاضل من انه ينبئ عن ان
يكون هناك واسطة بين تصور وجودي على تقدير كونه كسبيًا

وبين ما يكتسب منه ذلك ليس بضروري في الاكتساب انتهى
كلامه لانه على تقدير الاضمار يكون ذلك ضروريا في الاكتساب
فلا معنى لقوله وذلك ليس بضروري الى[٢] قوله
قدس سره يلزم من وجوده يرد عليه بان[٣] الوجود اما الوجود
الخارجي او الوجود الذهني فان كان الاول فمم لان الوجود
ليس من قبيل الموجودات الخارجية لعين ما ذكرنا فيما سبق
وان كان الثاني فمسلم لكن يلزم ان يكون الاستدلال على
الوجود الذهني والظاهر ان المستدل لا يقول به لكونه من
المتكلمين ويمكن ان يجاب عنه بان المتكلم لا يقول بالوجود الذهني
بالنظر الى نفس الماهيات وذواتها لا بالنظر الى
صورها واشباحها والكلام ههنا بالنظر الى الثاني بقرينة
تقييده بقيد التصور وهو من الصور والاشباح لا من
الماهيات والذوات اذ هو عبارة عن حصول صورة الشي في
العقل كما لا يخفى هذا وقد اعترض عليه بعض الافاضل بان
لا بد منه دليل علمه ضروري ابتداء او انتهاء وليس العلم بذلك

آجزه ٢ صح
المراد من ٢ صح

العلم مما لابد منه مع ان المقصود انما يتم به كما اشار اليه
بقوله فانه اذا كان وجود ذلك الدليل متصورا الى اخره
ويمكن ان يجاب عنه ايضا بان اضافة الوجود الى ذلك
الدليل اضافة بيانية فيكون مالا بد منه هو العلم بالدليل
لا العلم بالعلم به فلا يتم ما ذكره من الاعتراض قوله
قدس سره والعلم بالجزء سابق العلم بالكل يرد عليه ايضا علي صح
بان المراد من العلم بالجزء العلم بالكنه او العلم بالوجه فان كان آنما
الاول فمم لعين ما ذكرنا فيما سبق وان كان الثاني فمسلم لكن لا
كلام فيه بل في الاول على انه لو اعتبر قيد الحيثية في الجزء ولا
يكون علمه سابقا على العلم بالكل كما كان بالعكس لكونها
من باب التضايف كما لا يخفى قوله قدس سره
او بان يكون مكتسبا يرد عليه بان الاولية مم وانما يكون كذلك لأنه
ان لو كان بداهة الكل مستلزمة لبداهة الجزء وهو مم لما
مر من الاشتراط المذكور فيجوز ان يكون المطلق به بديهيا ويكون
مبادئه كسبية بالكنه وبديهية بالوجه ويكون تحصيله بذلك

الوجه لا بالكنه قوله قدس سره فان قيل الى اخره
هذا من تتمة كلام الامام الرازي في المباحث المشرقية الى
قوله فاذا احمل الى اخره فانه من جملة كلامه قدس سره وهو في
الحقيقة جواب عن سوال مقدر وهو ان يقال ان كلامه ههنا
انما هو بالنظر الى التصورات التي في صدد بيان تصور
الوجود وهو من باب التصورات والدليل انما يكون بالنظر
الى التصديقات فلا معنى فلا معنى لذكر الدليل في
كلامه فاجاب بما محصله ان كلامه هذا لا يخلو من ان يحمل
على التصديقات او على التصورات فان الاول فلا كان صح
اشكال في ذكره وان كان الثاني فكذلك لا اشكال في ذكره
ايضا لان المراد من الدليل حينئذ الطريق الموصل الى التصور
لا ما يتوصل به الى مطلوب خبري كما اشار اليه بتفسير الدليل تامه
المذكور في كلام المصنف دفعا لما يرد عليه من امثال هذا
التوهم هذا وقد اعترض عليه بعض الافاضل بانه لا اشكال
في ذكر الدليل بل في قوله والوجود جزء من وجوده الى قوله

فان قيل الاستدلال على تقدير الحمل المذكور ليس من بداهة
الوجود الذي هو الكل على بداهة الوجود الذي هو الجزء اذ
الوجود في انا موجود مطلق بل الاستدلال على ذلك التقدير
من بداهة التصديق على بداهة محموله الى اخره لكن فيه نظر
لان البداهة الثانية تستلزم البداهة الاولى لان محمول
هذا التصديق وجود خاص وهو يشمل الوجود المطلق
فيلزم من بداهته بداهته على تقدير تسليم ان بداهة الكل
يستلزم بداهة الجزء على ان قوله اذ الوجود في انا موجود مطلق
ان اراد به الوجود الذي هو محمول في هذا التصديق فهو ممنوع
وسنده ظاهر وان اراد به الوجود الذي هو جزء من المحمول
فيكون الاستدلال من البداهة الاولى ولا معنى لسلبه
بقوله ليس من بداهة الوجود الى اخره واما قوله وكذا في جعل
هذا الاستدلال مقابلا للاستدلال على بداهة تصور الوجود
المطلق بان الشيء اما موجود واما معدوم اذ الامام ايضا استدل
في المباحث المشرقية بالدليل الثاني على المدلول المذكور فيه

فيكون

فيكون كل من الاستدلالين المذكورين فيه بداهة التصديق على
بداهة ما اخذ فيه اعني الوجود المطلق على تقدير ذلك فيكون
المقابلة بينهما قبيحة غاية القبح وان كان احد التصديقين البديهيين
قولنا الشيء اما موجود واما معدوم والاخر قولنا انا موجود
الى اخره ففيه نظر ايضا لانه لا مقابلة اصلا لاتحادهما بحسب
المال وذلك ان بداهة علم كل انسان بانه موجود يستلزم
العلم ببداهة ما اخذ فيه لان بداهة الكل تستلزم بداهة
الجزء فيلزم من بداهته بداهته على تقدير تسليمه وانما يلزم المقابلة
ان لو كان المراد من علم كل انسان بانه موجود بداهة نفيه لا
بداهة ما اخذ فيه وليس كذلك وكيف وانه في صدد بيان
ما اخذ فيه لا في بيان نفيه كما لا يخفى **قوله**
او نقول الى اخره استدلال لغير بعد التنزل المذكور والفرق بينه
وبين الاول المدلول عليه بقوله التنزل الى اخره هو ان الاول
استدلال بنفس الدليل بخلاف الثاني فانه استدلال
بجزئه كما اشار اليه بقوله فلا بد من مقدمة موجهة الى اخره

الحمل صح

وعلى صح

واغا قال لادليل عن بالبتين لان الدليل منحصر في الاشكال الكا(ربعة)
ولا شي منها بل من موجبتين او من موجبة وقد اعترض عليه بعض الافاضل
بقوله لا شبهة في ان الوجود في قوله وجود المحمول الوجود الرابط
او الوجود لغيره لا الوجود المحمول اي لنفيه والوجود الذي
نحن في اثبات بداهته وهو وجود الشيء في نفيه لا
وجود الشي لغيره ولا ما هو اعم من ذلك فلا يلزم من بداهة
تصور وجود الشي في نفيه الى اخره لكن فيه نظر لان الوجود
المحمول وجود خاص لانه عبارة عما يحمل على غيره كقولك زيد
موجود مثلا ولا شك انه يشتمل على الوجود المطلق فيلزم
من بداهته بداهته فلا معنى لقوله فلا يلزم الى اخره واما ما
اجاب عنه بقوله والجواب ان كلام المصنف ههنا ليس على
التحقيق على ما يقتضيه ظاهره بل على التشبيه والتنظير على ما حققه
الشارح الفاضل بقوله فعدا اراد الى اخره فليس الاستدلال
حقيقة من بداهة وجود المحمول الموضوع على بداهة تصور
الوجود المطلق حتى يرد ما اورده فليس بسديد لما فيه من

بسا لبتين صح

الوجود صح

التعسف

٦٧

التعسف الظاهر مع امكان حمله على التحقيق لعين ما ذكرنا قوله
قدس سره فاتجه الاشكال الى اخره هذا متعلق بقوله قال وفيه
اشارة الى شرطية فكانه يقول لما قال اتجه الى اخره بقرينة اتيانه
بالفاء الجزائية لكن يمكن ان يجاب عن هذا الاشكال بان كلام المصنف
ههنا بالنظر الى التصديق لا بالنظر الى التصور كما ان التنزل
الاول كذلك بناء على ما ذكره من الاحتمالين في كلام الامام
الرازي بقوله فاذا حمل كلامه الى اخره يمكن اجراؤه بعينه في كلام
المصنف ايضا وهذا فرق اخر بين هذين التنزلين حيث يكون
الاول بالنظر الى التصور والثاني بالنظر الى التصديق فحينئذ
لا يحتاج الى ما اعتذر عنه بقوله فعله الى اخره مع كونه على خلاف
الظاهر المتبادر عند الاطلاق قوله وجوابه الى اخره
يرد عليه بان كنه الوجود هو الكون لا غير وهو معلوم بالبداهة
فلا يرد عليه ما ذكره من المنع لا يقال وروده عليه بناء على انه
يجوز ان يكون له مفهوم اخر وراء الكون فيكون الكون وجها
له لا كنهه لانا نقول عدم العلم بكونه كنهه لا يوجب العلم

له ح

يكونه وجها على ان الجواز معارض بالجواز فلا يتصور الاحتياج
على تقدير كونه دعوى بالنظر الى ذاته ونفيه وان كان منعا بالنظر
الى غيره هذا وقد اعترض عليه بعض الافاضل بقوله فيه انه لا
يظهر ورود المنع على تقدير ان يكون المراد من تصور وجودي
علما حضوريا ويستدعي ذلك كون الوجود المطلق معلوما بالعلم
الحضوري على ما سياتي في جواب السند لا على امتناع
تعقل الوجود والمفهوم من كلامهم ان الامور المعلومة بالعلم
الحضوري معلومة بكنهها وقد حكم المصنف في ذلك
ان حصول الوجود للنفس كان في تصوره ولا يحتاج الى حصول
صورة منتزعة من المعلوم في العالم فيكون العلم بوجود النفس
علما حضوريا فقد انكشف ما قيدناه ان بين كلامه
مدافعة انتهى بلفظه لكن فيه نظر لان ما يكون علما حضوريا
هو ما اضيف اليه الوجود من ياء المتكلم لانه هو العالم بنفسه لا
الوجود المضاف اليه الذي هو الوجود الخاص فلا الوجود المطلق
كيف وان الوجود زايد على الماهية عندهم وبهذا ظهر لك

انه لا تدافع بين كلاميه لتغاير الجهة اذ كلامه ههنا بالنظر
الى الوجود المضاف وهناك بالنظر الى المتكلم المضاف
اليه **قوله** نعم الى اخره هذا جواب عن سوال مقدر
وهو ان يقال سلمنا ان حقيقة وجودي لا يكون متصورة
بالبديهة فهل لا يكون قوله انا موجود تصديق بديهي يستدعي
حقيقة وجودي بالكنه الى اخره فاجاب بما محصله انه
تصديق بديهي لكن لا استدعى تصور حقيقة وجودي بالكنه
وقد اعترض عليه بعض الافاضل بقوله لا يخفى عليك ان الكلام
انما يجدي طائلا اذا لم يتحقق طريق يودي الى تصور وجودي
بديهة بعد ذلك التصديق البديهي واما اذا وجد ما يودي
اليه سواه فلم يظهر بذلك كثير نفع انتهى كلامه لكنه ليس بشيء
لان الكلام ههنا بالنظر الى خصوص السوال بالتصديق المذكور
مع قطع النظر عن تحقق طريق اخر يودي اليه اولا فلم يظهر
لما ذكره كثير نفع **قوله** قدس سره كان اللازم الى اخره
يرد عليه بان الملازمة ممنوعة لان التصور فرد من افراد الشيء بوجه

ما من الوجوه لا يستلزم تصور ذلك الشي بذلك الوجه لجواز ان
يغفل عنه بالكلية ومهذا بديهي وانكاره مكابرة لا يلتفت
اليها ويمكن ان يجاب عنه بان المراد من اللزوم ههنا اللزوم
الفرضي لا اللزوم الفعلي والمعنى كان اللازم على تقدير لزومه
بداهة تصور الوجود الى اخره فلا يرد عليه المنع المذكور وانما
يرد عليه ذلك لو كان المراد من اللزوم اللزوم الفعلي وليس كذلك
ومن الافاضل من اجاب باللزوم الضمني على انه اذا تصور بوجه
ما حصل من ذلك التصديق تصور اي في ضمنه استلزام الوجود
المطلق بوجه ما بديهة وليس المراد ان تصور وجودي
مطلقا يستلزم تصوره لكن فيه نظر لانه انما يتم ان لو كان
التصور بوجه ما مخصوصا بتصوره بطريق التركيب
وهو ليس بلازم في التصور بالوجه كما لا يخفى فالاصل في
الجواب هو ما ذكرنا فلا تغفل قوله قدس سره
هذا الى اخره واعلم ان هذا القول يحتمل ان يتعلق بالاستدلال
الذي ذكره المصنف على بداهة تصور الوجود ويحتمل ان

يكون

٢ معني

يكون متعلقا بالجواب الذي ذكره المصنف فعلى الاحتمال
الاول يكون هو في الحقيقة جوابا اخر غير ما اجاب عنه
بقوله وجوابه الى اخره ومحصله ان ما ذكره من الاستدلال انما يتم
ان لو كان الوجود معنى مشتركا بين الوجودات وذاتيا لما
تحته من الوجودات لانه حينئذ يكون هناك وجود مطلق
يتصور بداهته او كسبيته واما اذا كان مشتركا لفظيا بين
سائر الموجودات فلا يكاد ان يتم لانه حينئذ لا يكون هناك
وجود مطلق ذاتي لما تحته من الوجودات ليتصور بداهته او
كسبيته بل يكون هناك وجود عارض لافراده الى آخر ما ذكره
وعلى الاحتمال الثاني يكون ردا للجواب ومحصله ان ما ذكره
من الجواب انما يتم ان لو كان الوجود معنى مشتركا بين الوجودات
ويكون ذاتيا لما تحته من الجزئيات الى اخر ما ذكرنا انفا لكن فيه
تامل لان الاشتراك اللفظي لا يقتضي العروض للافراد بل يقتضي
الوضع بازائها كما في قضية لفظ العين مثلا فالاولى ترك لفظ
الاشتراك من البين بالكلية والاقتصار على غيره بان يقال هذا

اذا كان الوجود ذاتيا لما تحته من الجزئيات واما اذا كان عرضيا
له فلا يتصور هناك وجود مطلق بل وجود عارض لما تحته من
الافراد غاية ما في الباب انه لا يلزم من تصور المعروض تصور
العارض لجواز ان يغفل عنه بالكلية كما لا يلزم من تصور الخاص
تصور المطلق لعين ما ذكر فاذا تقرر هذا فنقول المراد من
الذاتي ههنا هو ما ليس بخارج بقرينة تقابله بالاشتراك
اللفظي اذ هو من باب الخارج كما اشار اليه بقوله واذا كان
عارضا للافراد الى اخره لان العارض لا يكون الا خارجا
ومنهم من خصه بما يكون داخلا بقرينة تخصيصه بالعروض بقوله
وان كان عارضا لافراده الى آخره لكن تعميمه ليشمل نفس
الماهية ايضا قوله فان قلت الى اخره يرد عليه
بانه لو كان المحمول هو الوجود المطلق يلزم ان يكون معنى
قوله اما موجود بالوجود المطلق ولا يخفى ما فيه فالاولى
الاقتصار على السؤال الثاني وان امكن الجواب عنه بان يقال
المراد من المطلق ما صدق عليه المطلق لا المطلق نفسه ولو

يسلم المطلق نفسه لكن ذلك ليس بمضر لغرض السايل
اذ غرضه اثبات تصور المطلق باي وجه كان من الوجوه
وهو ثابت بجعله محمولا في التصديق المذكور وان لم يخف
ما فيه هذا وقد اعترض عليه بعض الافاضل بان قوله
هذا اذا كان اشارة الى الاستدلال بالدليل الذي ذكره
المصنف على ما هو الظاهر فلا وجه لايراد السوال الاول الى
اخره لكن فيه نظر لان الاستدلال المذكور له جهتان
جهة اشتماله على تقدير كون الوجود معنى مشتركا بين افراده
وجهة عدم اشتماله على تقدير كونه مشتركا لفظيا كما ظهر
لك من التقرير السابق فالسوال الاول يتعلق بالدليل المذكور
باعتبار الجهة الثانية والسوال الثاني يتعلق به باعتبار الجهة
الاولى بل على طريق اللف والنشر المرتب كما لا يخفى فلا معنى
لقوله ولا وجه لايراد السوال الاول الى آخره على انه انما
يتم ان لو كان قوله هذا اشارة الى الاستدلال المذكور واما
اذا كان اشارة الى الجواب المذكور فلا يتم اصلا فتخصيصه

بالاول والاعتراض عليه بقوله الى آخره لاوجه له اذا الحمل على
الصلاح واجب مهما امكن على انه اولى من الاول بقرينة ابتائه
بالاشارة القريبة كما لا يخفى على من له ادنى دربة في العلوم
العربية **قوله** فقد عبرت الى اخره اعترض عليه بعض
الافاضل بقوله قيل فلا يكون لذلك الفرد حقيقة سوى ذلك
العارض مع الاضافة فلا يكون الوجود المطلق عارضا له
الى آخره لكن فيه نظر لان العارض مع غير الوجود المطلق
لان الاضافة قيد والقيد والمقيد لا ينافي الاطلاق فيكون
احد الغيرين حقيقة لشيء لا يستلزم ان يكون الآخر حقيقة له
فيجوز ان يكون المطلق عارضا دون الخاص فلا معنى لقوله
فلا يكون الوجود المطلق عارضا له واما قوله على ان التعبير عن
الفرد بوجودي لا يستلزم ان يكون حقيقة المعبر عنه الى
آخره فليس بسديد لان القايل بذلك يجوز ان يكون
كلامه بالنظر الى الاستلزام بان يكون التقدير هكذا فيجوز
ان لا يكون لذلك الفرد حقيقة الى اخره فلا يكون ما ذكره من

الاستلزام في مقابلته واما قوله لا يخفى على ذي فطرة سليمة
عدم مدخلية قوله فقد عبرت الى آخره بل الاولى ان يقال على تقدير
ان يكون المراد ما ذكر ان الوجود المطلق على تقدير كونه عارضا
لافراده يلزم بداهة تصوره من بداهة تصور وجودي
الذي اخذ فيه ذلك العارض الى اخره فليس بسديد ايضا
لان تعين الطريق في اداء المقصود ليس بمسموع عند اهل
المناظرة على ان المراد من التعبير التصور والمعنى فلما تصورت
فردا من افراده بذلك العارض الى اخره بقرينة كونه في صدد بيان
بداهة تصور الوجود كما لا يخفى فيؤول كلامه بالحقيقة الى ما قاله
لانه لا فرق بينهما الا بحسب الاجمال والتفصيل **قوله**
قدس سره فليس يلزم الى اخره هذا جواب عن سوال
مقدر يرد على الجواب المذكور بقوله قلت الى اخره وهو ان
ما ذكرتم من الجواب لا يكاد ان يتم لان الوجود المطلق جزء من
مفهوم وجودي وهو متصور بديهة فيلزم تصور المطلق ايضا
بديهة فاجاب بما حاصله ان كونه جزءا من مفهومه لا يستلزم

ان يكون ذلك المفهوم حقيقة له لجواز ان يكون كل من المذكورين
عارضا لحقيقة كل من الوجودين لكن فيه تامل لانه انما يتم ان لو كان
المراد من المفهوم ههنا ما يعم الحقيقة وغيرها واما اذا كان المراد
به الحقيقة نفسها بحيث يكون الكلام مبنيا على مجازه على طريقة ذكر
العام وارادة الخاص فلا يكاد ان يتم لان حقيقة المطلق حينئذ
يكون جزاء من حقيقة الخاص فلا معنى لسلب اللزوم حينئذ
بقوله وليس يلزم الى اخره لما فيه من تسليم الجزئية بل الواجب
حينئذ سلب الجزئية بان يقال كونه جزاء ممنوع لجواز ان يكون
عارضا له بناء على كونه مشتركا لفظيا كما سبق تحقيقه والمراد
من الحقيقة ههنا الماهية وهو ما به الشي هو هو ومنهم من حملها
على ما صدق عليه عليه الحقيقة بناء على ان المفهوم يكون جزاه
من الشي ويكون عارضا لما صدق عليه ذلك الشي كالكاتب الماشي
فان مفهوم الكاتب جزاء من مفهوم الكاتب الماشي والحال
انه عارض لما صدق الكاتب الماشي كزيد وهو وان كان صحيحا في مثلا
حد ذاته لكن هذا الاطلاق ليس بشايع عندهم قوله

قلنا ثم الى اخره يرد عليه بان المراد من الوجود ههنا مطلق
الوجود اعم من ان يكون وجودا خارجيا او ذهنيا او الوجود
الذهني الذي هو عبارة عن العلم والمعنى لا بد من الانتها الى دليل
ضروري ولا يتم ايضا ما ذكره بقوله نعم الى اخره لانه يفهم منه ان
المراد من الوجود غير العلم وليس كذلك وبهذا يندفع ما قاله
بعض الافاضل بقوله لا شبهة على احد انه يفهم من هذا الكلام
ان المراد بوجود الدليل الوجود الخارجي والمستفاد من الدليل
المذكور حيث قال يلزم من وجوده وجوده هو الوجود الذهني
على ما اوضحناه وهذا ما اوعدناك بقولنا وسينكشف
عدم مطابقة الجواب لهذا التقرير المستفاد من كلام المصنف
على ما فسره الشارح الفاضل الى اخره ووجه الاندفاع ظاهر
على من له ادنى دربة في اساليب الكلام فاذا تقرر هذا فنقول المراد
من الدليل ههنا هو مطلق الدليل اعم من ان يكون من قبيل المفردات
كما اصطلح عليه اهل الاصول في المشهور عندهم على ما اشار اليه
بقوله او لا يكون له وجود الى اخره من قبيل المركبات كما اصطلح

عليه المناطقة على ما اشار اليه بقوله فانا نستدل بصدق المقدمتين
الى آخره فلا يرد عليه ما قال بعض الافاضل بقوله ومما يجب
ان يعلم في هذا المقام ان المراد بالدليل ههنا ما هو مصطلح
الاصوليين بدليل قوله اذ قد لا يكون وجود الاثر الى قول الشارح
الفاضل لان الدليل الى قوله كعدم الغيم الدال على عدم المطر
ولا خفاء في انه لا وجه لقوله لا بوجودهما في الخارج اذ يشعر ذلك
باحد الامرين لانه لو كان للمقدمتين وجود يستدل به لكان لكل
دليل بالمعنى المذكور وجود واذ لو وجب للدليل وجود في جميع
المراد لكان الاستدلال بوجود المقدمتين في الخارج مع ان ذلك
ظاهر المنع بل نقول قوله لا بوجودهما في الخارج دليل على ان المراد
بالدليل ما هو مصطلح المنطقيين وما ذكرنا ايضا يدل على ان المراد
به ما ذهب اليه الاصوليون من معنى الدليل فهذا الكلام لا يخلو عن
اضطراب من ذلك الوجه اذ المطلق لا ينافي الخصوص لاشتماله
عليه فلا يكون له شيء من الاضطراب ولا ما ذكره من الاشعار ايضا
للمنافاة لذلك انما يكون بتخصيص الدليل بالخارجي وهو ممنوع كما سبق تحقيقه

الى آخره

قوله قدس سره كما يتوصل الى آخره واعلم ان الكاف
ههنا للتنظير والتشبيه وهو لا يستدعي الاستغناء عن تفسير الدليل المذكور
في التنزل الاول بالطريق الموصل لان الغاية والغرض من
هذا التفسير دفع لما يتوهم من ورود السوال على الدليل المذكور
في التنزل المذكور كما سبق تحقيقه وكون الكاف للتنظير والتشبيه لا
يدفع ذلك ولو بالنظر الى بعض الاوهام على ان المراد من
الطريق الموصل هناك هو المعروف بقرينة كونه في صدد
بيان تصور الوجود ولا شك ان بيان التصور لا يكون الا
بالتصور الذي هو المعروف فيكون هو هو بحسب المآل فلا
يتصور الاستغناء اذ هو يشعر بالغيرية وليس كذلك ولا يرد
عليه ما قاله بعض الافاضل بقوله حمل الكلام على التشبيه
والتنظير على ما هو اللائق بالمقصود يستدعي ان يحمل قول المستدل
في التنزل الاول فلا بد من الانتهاء الى دليل يلزم من وجوده
وجوده على ذلك ولا يحتاج الى ان تفسير الدليل بالطريق الموصل
على امر وان كان ذلك طريقا موصلا اليه ايضا الى آخره لان علم

الاحتياج الذي هو عبارة عن الاستغناء ينبني عن الغيرية فلا
غيرية ههنا بحسب الحقيقة ونفس الامر لاتحادهما بحسب المال
كما ظهر لك من التقرير قوله فذيس يره قلنا ان سلم الوجود
الذهني الى آخره يرد عليه بان المراد من الوجود الذهني ههنا هو
ما يكون بطريق الظل والشبح لا بطريق الذات والحقيقة
والمنع المذكور انما يتعلق بالثاني لا بالاول على ان المراد من
وجوده في الذهن هو العلم به لا العلم بوجوده كما سبق تحقيقه
فلا يتم ما ذكره من وجوه الملازمة قوله القضية ما حكم
فيه بوجود المحمول للموضوع ممنوع الى آخره يرد عليه بان
المراد من وجود المحمول للموضوع وجوده له في بعض المواد وهو
ما اذا كان المحمول موجودا مثلا وعدم وجوده في بعض المواد
الآخر لا ينافي ذلك كيف وان الجزئية لا تقتضي الموجبة
الكلية اذ قد تصدق الاولى دون الثانية كما لا يخفى فلا يتم ما ذكره
من المنع هذا وقد حقق بعض الافاضل هذا المنع بقوله
ولا يخفى ان المتفهم من هذا الكلام ان المراد بالوجود في قوله

وجود المحمول الوجود المحمولي لا الوجود الرابط على ما هو
المتبادر في قوله وجود المحمول سيما زاد عليه المصنف قوله
للموضوع والا لكان المذكور غير وارد لا بد في كل موجبة من
الوجود الرابط الى آخره لكن فيه نظر لانه على هذا التقدير
لا يكون المنع المذكور في المقابلة اذ المراد من الوجود في كلام
المستدل هو الوجود الرابط كما حققه هو في المباحث السالفة
على التبادر الذي ذكره بقوله على ما هو المتبادر لا يكاد ان يتم كيف
وان اضافة الوجود الى المحمول في قوله وجود المحمول يشعر
بكون المحمول غير الوجود وزيادة المصنف قوله للموضوع لا
يسمن ولا يغني من جوع لما ان ذلك لا يختص بالوجود لكان
المحمول يعم والوجود الرابط ايضا اذ كل محمول لا بد من
ثبوته للموضوع وجودا كان المحمول او غيره كما لا يخفى ولما ما
اعترض عليه بقوله ههنا بحث وهو ان منع كون الموجبة ما ذكر
غير قادح فيما هو المقصود اعني حمل الكلام على التشبيه بناء على ان
الغرض الاصلي ان الفرق يتوقف حصوله على مفهوم وجودي

ضروري كما ان حصول الدليل يتوقف على قضية موجبة
ولا يتوقف ذلك على كون المحمول فيها موجودا خارجيا الى
آخره ففيه نظر ايضا لان التشبيه المذكور انما هو بالنظر
الى التنزل الاول ولا كلام فيه بل في التنزل الثاني كيف
وان في بيان ما فيه من المنع كما لا يخفى فلا يتم ما ذكره من البحث
قوله قدس سره كقولك زيد اعمى اورد عليه ان ما عدا
في الخارج العمى لا الاعمى اذ هو موجود في الخارج لانه يصدق
على زيد الموجود في الخارج والصادق على الموجود في الخارج
موجود لكن فيه نظر من وجوه الاول ان الصادق على الموجود
لا يلزم ان يكون الا يرى ان الامكان مثلا يصدق على زيد موجودا صح
الموجود والحال انه ليس بموجود كما لا يخفى والثاني ان المحمول
في الحقيقة هو العدم بواسطة الاشتقاق اذ المصدر لا يحمل
على غيره بدونه الا ترى انه لا يقال زيد علم مثلا بل عالم والعدم
معدوم اذ لو كان موجودا يلزم اتصاف الشيء بنقيضه
فان قلت لو كان معدوما يلزم اتصاف الشي بنفسه فالجواب ان اتصاف الشي بنفسه عبارة عن ثبوت الشي لنفسه صح

وثبوت الشي لنفسه ضروري غاية ما في الباب انه لا يكون
مفيدا وهي ليست بشرط في مطلق الحمل والثالث ان الاعمى
انما يكون موجودا في الخارج ان لو كان له هوية خارجية متحدة
في الخارج مع الموضوع والحال انه ليس له ذلك لان الاتحاد
في الخارج انما يكون في الذاتيات لا في العدميات كما
نص عليه قدس سره في بحث الماهية وسيجي تفصيله هناك
ان شاء الله تعالى والاعمى من قبيل العدميات لكون العدم
وهو العمى ماخوذا في مفهومه كما لا يخفى لكن فيه تامل لان
الاتحاد في الخارج عبارة عن الاتحاد في الصدق على معنى
ان ما صدق عليهما واحد وهذا المعنى مشترك بين الذاتيات
وغيرها والا لما صح حمل الامكان على زيد مثلا لعدم كونه ذاتيا ل
كما لا يخفى اللهم الا ان يحمل الاتحاد في الخارج على الاتحاد في
الوجود لما ان ذلك يختص بالذاتيات كما لا يخفى ثم المراد
من الاعمية المدلول عليها بقوله اعم هو الاعمية بحسب التحقق
لا الاعمية بحسب الصدق لانه كلما تحقق وجود المحمول للموضوع

تحقق الصدق دون العكس كالاعمى مثلا فانه صادق على الموضوع
وليس بموجود فيه كما سبق تحقيقه وكذا المراد من الوجود الوجود
المحمول لا الوجود الرابط لما ان عين الصدق لا اخص منه كما لا
على المتامل **قوله** الثاني الى آخره واعلم ان الفرق بين
هذا الوجه وبين الوجه الاول هو ان الاول من قبيل التصورات
والثاني من قبيل التصديقات وبينهما بون بعيد كيف
وان احدهما من باب المفردات والاخر من باب المركبات
فلا يرد عليه ما قاله بعض الافاضل بقوله لا خفاء في ان محلص
الوجه الاول والثاني استدلال بداهة الكل على بداهة
الجزء وان كان الكل في الاول تصورا في الثاني غيره فلا يحسن جعل
كل منهما وجها واحدا بل هما في الحقيقة وجه واحد انتهى كلامه
لانه ان اراد بالوحدة الوحدة الشخصية فهي مم وان اراد بها
الوحدة النوعية باعتبار الكلية بناءً على انهما نوع من انواع
المفهومات فمسلم لكن لا كلام فيه بل في الاول بقرينة جعله
مقابلا اياه فلا يحسن سلب الحسن بقوله فلا يحسن الى اخره

قوله للشي اما اما موجود او معدوم يرد عليه
بان المراد من الشي اما مفهوم الشي او ما صدق عليه الشي فان كان
الاول تكون القضية قضية طبعية وهي ليست بمعتبرة في
العلوم وان كان الثاني يكون الترديد بين نفس الشي وغيره
لان ما صدق عليه الشيء هو الموجود عند المتكلمين فيكون المعنى
الموجود اما موجود او معدوم ولا خفاء في قباحته ويمكن
ان يجاب عنه بانا نختار الشق الاول وقولكم وهي ليست
بمعتبرة في العلوم قلنا ليس على الاطلاق بل بالنظر الى
كونها جزءًا من القياس لما انه لا انتاج ولا انتاج الا بالقضايا
الحقيقة بخلاف ما نحن فيه فانه للتقسيم ولا تقسيم الا بالقضايا با
الطبعية كما نص عليه قدس سره في حاشيته على شرح المطالع
فاليطلب تفصيله هناك والله تعالى الموفق او نختار الشق
الثاني من الترديد وقولكم يكون الترديد بين نفس الشي وغيره
الى اخره قلنا مم لان المراد من الوجود الاول هو مطلق الوجود
والمعنى الوجود مطلقا اما موجود في الخارج او معدوم فيه

فلا شيء فيه من القباحة كما لا يخفى على انه لو حمل الشي المذكور
في القضية المذكورة على الشي اللغوي كما في قوله تعالى
انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون
فلا ورود للايراد المذكور لانه حينئذ يعم الموجود وغيره كما لا يخفى
هذا وقد اعترض عليه بعض الافاضل بقوله لا يخفى ان الاولى
ان يقال هذا موجود او ذاك موجود تصديق بديهي فيستند على
ذلك بداهة ما هو المطلوب لان بعضهم قال بوجود الواسطة
بين الموجود والمعدوم انتهى كلامه لكن فيه تامل لان كلام المصنف
ههنا بالنظر الى ما هو المختار عند الجمهور والقائل بالواسطة
مخالف للجمهور والمخالفة للجمهور في حق الخطاء عند
المحصلين بل هو عند البعض فلا يكون فيه شي من الاولوية
كيف وان الخطاء خلاف الاولوية وخلاف الشيء
كيف يكون عينه وهذا بديهي وانكاره مكابرة لا يلتفت
اليها قوله قدس سره وكذا ما يتوقف الى آخره
اعترض عليه بعض الافاضل بقوله لا يشتبه عليك ان بيان التوقف

على غير تصور الوجود مما لا مدخل له في المقصد في توقف
ذلك التصديق على تصور تغايرهما توقف انتهى كلامه
لكن فيه نظر اما في الاول فلان عدم المدخلية لا يستلزم
عدم الذكر لجواز ان يكون ذكره لتوفير الفائدة والتنبيه على
ما قد يغفل عنه ولو بالنظر الى بعض الاذهان واما في الثاني فلان
المراد من التوقف ههنا هو مطلق التوقف اعم من ان يكون
بالذات او بالواسطة ولا يشتبه عليك ان هذا التوقف
من قبيل الثاني فعلى هذا يكون فيما ذكره من التوقف توقف
فاذا تقرر هذا فنقول قوله الذي صفة للتغاير وقوله
استلزم عطف على الاثنينية والمعنى ان التغاير هو الاثنينية
او يستلزم لتصور الاثنينية وما قاله بعض الافاضل بقوله
ومن البين ان التغاير ليس نفس الاثنينية ولا مستلزما
لتصورها انتهى بلفظه فليس بسديد لان التغاير بحسب
الاصطلاح عبارة عن امكان انفكاك احد الشيئين عن الآخر
ولا شك ان غير الاثنينية لا يستلزم اياها فلا يكون ما ذكره

من البين من البين لكن الاولى ان يقال او المستلزم بطريق
التعريف رعاية للتناسب بين المعطوف والمعطوف
عليه اذ هو من جملة المحسنات للعطف على ان ترك
التعريف يوهم العطف على غير الاثبتية والحال انه ليس
كذلك لعدم مساعدة المقام كما لا يخفى على من له ادنى دربة
في اساليب الكلام **قوله** فمصادرة واعلم ان المصادرة
على ثلاثة اقسام الاول المدعي عين الدليل والثاني ان يكون المدعي (ان يكون صح)
جزء الدليل والثالث ان يكون مما يتوقف عليه الدليل او صحته
والمصادرة ههنا من قبيل الثالث كما اشار اليه قدس سره
بالتفريع بقوله فيتوقف مقدمة الدليل الى اخره
قوله قدس سره لان الوجود من جملة اجزائه
الى آخره يرد عليه ان كون الوجود من جملة اجزائه ممنوع كيف
وان الوجود صفة للموجود وكون الموصوف جزءا من الشيء
لا يستلزم كون الصفة جزءا من ذلك الشيء الا يرى ان السقف
مثلا موصوف بعدم كونه بيتا وهو جزء من البيت وصفته

ليست جزءا منه والا لزم تركب الشيء من نقيضه ويمكن ان يجاب
عنه بان هذه القضية كما ستحقيقها قضية طبيعية فيكون الوجود
جزءا من مفهومها وان كان صفة للموجود ولا منافاة بين كون
الشيء صفة لشيء وجزء الشيء آخر لتغاير الجهة الا يرى ان الهيئة الاجتماعية
جزء من السرير وصفة لقطع الخشب على ما قالوا وقد سبق الكلام في
في تحقيقها في المباحث السالفة فلا تغفل **قوله**
لان بداهته مطلقا الى آخره واعلم ان هذه المقدمة تمهيدة لقوله
ولكن لانه استدراك وهو لا يكون الا بين كلامين متغايرين بالنفي
والاثبات كما تقرر ذلك في محله من الكتب العربية فلا يرد عليه
ما قاله بعض الافاضل بقوله ليس لهذه المقدمة مدخل فيما هو بصدده
الا ان يقال ان المقصود من ذكرها بيان منشاء الغلط يعني ان التوقف
بين المعلومين اشتبه بالتوقف بين العلمين فوضع احدهما مقام
الآخر الى آخره فان قلت لا حاجة الى ذكر الاستدراك اذ يكفي
فيه ان يقال فلا مصادرة لانه لا يتوقف العلم ببداهته مطلقا
الى آخره قلنا تعيين الطريق في اثبات المقاصد لبيان مسموع عند

اهل المناظرة كما مرّ غير مرة على ان عدم المدخلية لا يستلزم عدم
الذكر لجواز ان يذكر لشي آخر غير منشا الغلط كما سبق تحقيقه فعلى
هذا لا يتم ما ذكره من الحصر اللهم الا ان يحمل على الادعاى لا على الحقيقي
كما هو الظاهر المتبادر عند الاطلاق هذا لكن يرد عليه بان الاولى
ترك لفظ العلم من قوله لا يتوقف العلم بيداهته الى آخره لان نفس
توقف العلم بيداهته الايرى الى قوله فى صدر البحث وانه يتوقف
على تصور الموجود والمعدوم الى آخره كيف ترك لفظ العلم هناك
لعين ما ذكرنا اللهم الا ان يعتبر تقديره هناك لكن الاولى ان يكون على
العكس لان من ادب المصنفين انهم يذكرون شيئاً فى اول الامر
ثم يتركونه فى آخره اكتفاءً بذكره اولاً وما يقال من ان هذا الداب
ليس بكلى بل اغلبى فلا محذور فى المخالفة ليس بشيء لانه انما يدل على الجواز
ولا كلام فيه بل فى الاولوية على ان الاغلبية حكمه كحكم الكلى فيكون فيه
شي من المحذور كما لا يخفى قوله بل يستتبعه واعلم ان المراد من
من الاستتباع ههنا هو الاستتباع بالقوة القريبة من الفعل
لا الاستتباع بالفعل كما اشار اليه قدس سره فى بيان الاستتباع

بقوله فاذا اراد الى آخره اذ لو كان المراد منه الاستتباع بالفعل
بحيث يكون المراد من العلم به العلم به بالفعل لكان ارادة العلم
بحال الوجود بخصوصه تحصيلاً للحاصل وبهذا ظهر لك ان ما قاله
بعض الافاضل من ان المراد من الاستتباع التحقق حيث فسره
بذلك وقال بمعنى انه اذا تحقق العلم الاول تحقق العلم الثاني
بلا توقف العلم الاول على الثاني ليس بسديد لان تحققه بسبب
تحققه عبارة عن حصوله به بالفعل اللهم الا ان يحمل التحقق على
التحقق بالقوة او على امكان التحقق او على ما من شانه التحقق بالقوة
القريبة على ما سبق تحقيقه على انه مستغنى عنه بقوله وليس المراد
بالاستتباع انه بمجرد العلم الاول يحصل الثاني الى ان قال بل
المراد ان حصول العلم الثاني عند حصول العلم الاول مشروط
بادنى الالتفات الى آخره اذ هو صريح بان المراد من الاستتباع
بالقوة القريبة من الفعل كما لا يخفى اللهم الا ان يقال ما ذكره من
التحقق من جملة بيان عدم التوقف المدلول عليه بقوله قوله
لا يتوقف العلم بيداهته اى لا يتوقف العلم ببداهة التصديق

الي آخره بقرينة قوله بلا توقف العلم الاول علي الثاني لكن ذكر التفسير المذكور
بعد قوله بل يستتبع العلم ببداهة جميع الاجزاء العلم ببداهة كل
جزء من ذلك التصديق بمعنى انه اذا تحقق العلم الى آخره يأبى ذلك
كما لا يخفى على من له ادنى دربة في اساليب الكلام واما ما قاله بقوله
ولا يخفى ان الغرض بالاستتباع ليس له زيادة نفع في المقصد
الأصلي والقول بان ذلك لدفع ان يشتبه الاستتباع بالتوقف
بعيد انتهى بلفظه فليس بسديد لان هذا الدفع بخصوصه من جملة
زيادة النفع في المقصد الاصلي اذ المراد من زيادة النفع
هو النفع الزايد على الاصل المقصد ولا شك ان النفع المذكور
زايد على ذلك فلا معنى لحمل البعيد عليه باعتبار مقوليته اللهم الا
ان يقيد النفع المذكور بقيد القرب بان يكون المعنى ليس له زيادة
نفع قريب على المقصد الاصلي بحيث يفهم منه ذلك بادنى التفات
بدون الاحتياج الي تامل زايد لانه حينئذ لحمل البعيد عليه يكون
وجه لما ان فهم ذلك منه يحتاج الى تامل زايد كما لا يخفى
قوله قدس سره مثلا الى آخره هذا بيان للاستتباع

مع ما فيه من بيان الاستدلال على بداهة تصور الوجود و
منهم من خص هذا الاستدلال بمذهب الامام حيث قال الاستدلال
المذكور انما يتم علي مذهب الامام لا على مذهب الحكيم بناءً على ان
التصورات باسرها بديهية كما سيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى
لكن فيه نظر لانه لا اختصاص بمذهبه بل يشمله ومذهب الحكيم
ايضا لان حصول هذا التصديق لكل من لا يتصور منه الاكتساب ب
دليل على بداهة كل ما اعتبر في حصوله جزءا كان او شرطا لان
حصوله لا يخلو من ان يكون بطريق الكسب او بطريق البداهة
لا سبيل الى الاول لان المفروض ان الحاصل له ليس من اهل الاكتساب
فتعين الثاني وهو لا يختص بمذهب دون مذهب فلا
معنى لتخصيصه بمذهب الامام دون الحكيم فاذا تقرر
هذا فنقول المراد من العلم الاجمالي هو العلم بالمجموع من
حيث هو المجموع ومن الافاضل من فسره بلا التفات
قصدي الى كل واحد بخصوصه من تلك الاجزاء لكن
فيه تامل لان الاجمال مقابل للتفصيل وهو عبارة عن

العلم بكل واحد من الاجزاء بخصوصه فيجب ان يكون الا
جمال عبارة عن العلم بالمجموع من حيث هو المجموع واما تقييده
بلا التفات قصدي فامر زايد يوهم باصطلاح جديد اذ لم
يرله اثر في عامة كتب القوم ومنشاء الظهور المدلول عليه بقوله
يظهر الي آخره هو ما ذكر من العلم الاجمالي والتفصيلي لان العلم
بالكلية يتوقف علي العلم بالجزئية بطريق الاجمال والعلم بالجزئية
بطريق التفصيل يتوقف علي العلم بالكلية فالعلم بالجزئية بطريق
الاجمال موقوف عليه للكلية وبطريق التفصيل موقوف
علي الكلية فلا مصادرة لتغاير الجهة وكذا الكلام فيما قيل
لان العلم بالكلية يتوقف علي العلم بالنتيجة بطريق الاجمال
بخلاف العلم بالنتيجة بطريق التفصيل يتوقف علي العلم
بالكلية فلا منافاة لتغاير الجهة ثم هذا القايل هو الشيخ علي
بن سينا حيث اجاب عن سوال كتبه اليه الشيخ ابو سعيد المكني
بابي الخير وقيل بالعكس بان الشكل الاول الذي انتاجه بديهي
يشتمل علي الدور لان العلم بكلية الكبري في الشكل الاول يتوقف

علي

٧٨

علي العلم بالنتيجة والعلم بالنتيجة يتوقف علي العلم بكليتها و
هو الدور بعينه فلا يتم به الاستدلال اصلا فاجاب عنه الشيخ لانه
لا دور لتغاير الجهة بحسب الاجمال والتفصيل كذا ذكره قدس
سره في حواشيه المعلقة منه علي شرح التجريد بعد ان صرح الاجمال
والتفصيل في اصل الحاشية في مثل هذا البحث بخصوصه فلا
تغفل هذا وقد اعترض بعض الافاضل بقوله ظاهر العبارة
توهم انه لا بد في الاستدلال بالشكل الاول من العلم بكلية الكبري
وظاهر انه ليس كذلك الي آخره لكن فيه نظر لان تقييد الكلام
ههنا بقيد العلم انما هو بالنظر الى تقييد الشكل الاول بقيد
العلم في ايراد السوال عليه بناء علي ان العلم بالكل يتوقف
علي العلم بالجزء لا بالنظر الى الاستدلال بالشكل الاول وبين
النظرين بون بعيد فلا يتم ما ذكره من الايهام من ظاهر
العبارة علي ان ظاهر العبارة انما هو في بيان توقف العلم بالكل علي — العلم
بالجزء وبالعكس بجهتين مختلفتين من الاجمال والتفصيل
لا في بيان الاستدلال بالشكل الاول كما لا يخفي علي من له ادني

رتبة في اساليب الكلام والمراد من الاول ههنا هو الشكل الاول
بقرينة تقييد الكلام بقيد النتيجة لان النتيجة انما تكون بالنظر
الى الشكل الاول وغيره من الاشكال وتخصيصه بالذكر لا للاحتراز به
من غيره بل لما ذكرنا من خصوص السوال به او لكونه اصلا كليا يرجع
اليه في بداهة انتاج غيره من الاشكال بطريق رده اليه كما تقرر في
محله من الكتب المنطقية. والمراد من الخصوصية ههنا التفصيل
بقرينة تقابله بالاجمال وانما عدل عنه اعتمادا على ما ذكره اولا من
التفصيل المدلول عليه بقوله مفصلا والى هذا الاشارة بقوله
اذ المراد به الاجمال والتفصيل بقرينة المقام والمراد من الاندراج
بالقوة امكان صدقها عليها وكيفية الخروج هو ان يوخذ فرد من
افراد موضوع الكلية ويجعل موضوعا ويجعل محمول الكلية محمولا
عليه ويجعل المجموع صغرى ثم يضم اليها الكلية بجعلها كبرى فيحصل
المط بان يقال مثلا بان زيد فرد من افراد الانسان لانه مما صدق
عليه الانسان وكل ما صدق عليه الانسان فهو فرد من افراد الانسان
ينتج انه فرد من افراد الانسان **قوله** قدس سره نعم الى آخره

هذا جواب عن سوال مقدر وهو ان يقال هل لا يمكن الاستدلا ل
على حكم الافراد ان يتوقف كل منهما على الاخر فاجاب بما محصله انه
لا يمكن الاستدلال بها عليه بعد ان كانت الافراد معلومة بخصو
صياتها وتفصيلاتها كما لا يمكن الاستدلال على الوجود والعدم والشيء
الذي ردد بينهما بهذا التصديق بعد ان كان كل منهما معلوما بخصو
صياتها وتفصيلاتها لما فيه من الدور من جهة اتحاد الجهة من جهة
ان كلا منهما يتعلق به العلم بطريق الخصوص والتفصيل
قوله قدس سره وانما يتنهض الى آخره وانما قيد الانتهاض
بقيد الاعتراف تنبيه على انه في الوجود ثلاثة مذاهب الاول ان
يتصور بالبداهة والثاني انه يتصور بالكسب والثالث انه لا
يتصور اصلا لامتناع تصوره بالبداهة والكسب جميعا كما سبق
تحقيقه في صدر البحث وان الوجه الثالث انما يكون حجة على المذهب
الثاني لانه اذا بطل تصوره بالكسب يتعين ان يكون بالبداهة
لعدم الواسطة بينهما عندهم ولا يكون حجة على المذهب الثالث
لان كلا من الكسب والبداهة يختص بما يمكن تصوره بكونه قسما

من اقامه وتصوره ممتنع على المذهب الثالث ولا يلزم من
بطلان كسبيته تعين بداهته لثبوت الواسطة بينهما عندهم هذا لكن
فيه تامل لان كسبيته انما تكون بعد تصوره والمراد بتصوره اما تصوره
بالكنه او بالوجه فان كان الاول فهو ممنوع كيف وقد ذهب بعضهم
الى امتناعه وان كان الثاني فهو مسلم لكن لا كلام فيه بل في الاول فلا
يثبت الانتهاض على المذهب الثاني ايضا فلا تغفل **قوله**
والوجود بسيط الى آخره يرد عليه انه ان اراد به انه بسيط في الذهن فمم
لجواز ان يكون مركبا في الذهن وبسيطا في الخارج والبساطة في الذهن
لا يستلزم البساطة في الخارج كالماهيات المركبة من الاجناس
والفصول كالانسان مثلا فانه ليس في الخارج شيء يقال له جنس وشيء آخر
يقال له فصل وان اراد به انه بسيط في الخارج فمسلم لكنه لا ينافي
التحديد كيف وان البساطة في الخارج من شرايط التحديد كما سيجيء
تحقيقه في بحث الماهية ان شاء الله تعالى انا نختار الشق الاول
من الترديد وقوله فيكون مساويا للكل وهو في الماهية قلنا مسلم
ولا فساد في ذلك الا يرى ان الناطق جزء من الانسان وهو مساو

شيء

على هو

له في الماهية اذ ماهيته حيوان له النطق كما لا يخفى وذكر الشيء بدله
لا ينافي ذلك لانه هو المراد منه غاية ما في الباب انه يكون الكلام على
مجازه حيث ذكر العام واراد به الخاص او نختار الشق الثاني من
الترديد وقوله فيكون التركيب في فاعله او قابله لا فيه والمقدر خلافه
قلنا مم وانما يلزم ذلك ان لو كان الامر الزايد هو الوجود العارض
لتلك الاجزاء وليس كذلك بل الامر الزايد هو الهيئة الاجتماعية
العارضة لتلك الاجزاء والوجود هو تلك الاجزاء مع الهيئة
الاجتماعية ولا شك انها من قبيل المركبات فاني يلزم خلاف
المقدر هذا ومنهم جعل تلك الاجزاء من حيث هي هي قابلة ومن
حيث الاجتماع نفسه فاعلة فلا منافاة لتغاير الجهة واعترض عليه
بعض الافاضل بقوله بعيد لكن فيه نظر اذ لا بعد فيه اصلا كيف
وان قيد الحيثية معتبرة في الكلام وان لم تكن مذكورة فيه واما
ما قاله بقوله على ان لفظة او في قوله او قابله لا يظهر وجهها
على اي وجه من الوجهين انتهى كلامه فليس بسديد لان او فيه
بمعنى الواو على طريقة قوله تعالى مِأيَةَ الفٍ اَوْ يَزِيْدُوْنَ

وهو ناظر الى الوجه الثاني المدلول عليه بقوله ومعروضاته كذلك
معروض قابل كما في كل عارض مقبول واما ما قاله من ان قوله اولا
يكون الى آخره اما ان يكون محمولا على السلب الكلي او رفع الايجاب
الكلي وايا ما كان فالكلام لا يخلو عن المناقشة اما على الاول
فلعدم الانحصار فيما ذكر بل هناك شق ثالث وهو ظاهر واما
على الثاني فلعدم صحة قوله فلا وجود الا ان يقال اريد بذلك
السلب الكلي وعلم بطلان الشق الثالث مما ذكر في بطلان
الشق الاول لكن عبارة الشارح الفاضل اعني قوله كل واحد منهما
ليس وجودا ظاهره في رفع الايجاب الكلي انتهى بلفظه ففيه
تامل لان بطلان الشق الاول غير مسلم لما ذكرنا فيما سبق وكذا
قوله ظاهرة الى اخره معارض بقوله اذ ليس ثمة الى آخره اذ هو
ظاهر في السلب الكلي على ان قوله تلك الاجزاء وقوله فاجزاؤه
يشعر بالسلب الكلي بناء على ان الجمع المحلى باللام والجمع المضاف
من صيغ العموم كما نص عليه اهل الاصول ثم الاولى في الاستدلال
ان يستدل بلزوم تركب المطلق من الخاص او بلزوم تعدد المطلق

وذلك

وذلك ان اجزاء الوجود على تقدير كونها وجودات اما وجودات
خاصة او وجودات مطلقة او مركبة منهما لا سبيل الى الاول
لاستحالة تركب المطلق من الخاص لاستلزامه الخصوص وهو
مناف للاطلاق ولا سبيل الى الثاني والثالث ايضا لاستحالة
التعدد في الوجود المطلق كيف وانه واحد والتعدد انما هو
فيما صدقاته من الوجودات الخاصة قوله فيكون
الكل صفة للجزء قبل وهو محال لان وجود الصفة متاخر
عن وجود الموصوف فيلزم ان يكون الوجود المطلق حاصلا
قبل حصوله وفيه نظر من وجهين احدهما ان التاخر تاخر ذاتي
لا زماني فلا يلزم حصوله قبل حصوله وثانيهما ان الوجود المطلق
له اعتباران احدهما من حيث انه يتصف به الجزء وثانيهما
من حيث هو هو مع قطع النظر عن الاتصاف به فالتاخر
انما هو بالنظر الى الاول لا بالنظر الى الثاني فلا منافاة لتغاير
الجهتين ولهذا لم يلتفت قدس سره الى هذا التوجيه بل وجهه
بالاستدراك بقوله لكن الى آخره وفيه ايضا ما فيه فيظهر ذلك

بالتامل الصادق فعليك والله تعالى الموفق هذا و اما ماذكره
بعض الافاضل في بيان هذا القول بخصوصه بقوله ما يلزم
من ذلك كون وصف الجزء فرداً من افراد الكل لا نفسه اذ كل موجود
موجود بوجود خاص لا بالوجود المطلق الذى هو الكلي الى آخره
ففيه تامل ايضاً لماذكرنا من التغاير بحسب الجهة و ذلك لان
وصف الجزء له اعتباران احدهما من حيث انه وصف وثانيهما
من حيث هو هو مع قطع النظر عن كونه وصفا فالفردية
بالنظر الى الاول والنفسية بالنظر الى الثاني فلا منافاة لتغاير
الجهة ايضا على ان المطلق غير المقيد على تقدير كونه جزءاً ذاتيا
للخاص ولا فرق الا بحسب التشخص حيث يكون الخاص مقيداً به ح
دون المطلق ومن ههنا قال بعضهم الوجود الخاص متحد مع
الوجود المطلق في نفس الامر فالاتصاف بالوجود الخاص
عين الاتصاف بالوجود المطلق فعلى هذا لا يتم ماذكره
من السلب بقوله لا بالوجود المطلق الى آخره قوله
فيلزم اجتماع النقيضين يرد عليه بان المراد من الاجتماع

اما الاجتماع الذهني او الاجتماع الخارجي واياما كان فلا تناقض
اصلا اما على الاول فظاهر لانه لا تناقض بين الوجودات الذهنية
على ما قالوه واما على الثاني فكذلك لان كلاً من الوجود والعدم لا
وجود له في الخارج واما ما قاله بقوله قوله او بالعدم لا خفاء
في ان ههنا شقا ثالثا الا ان بطلانه علم من بطلان الشقين
المذكورين انتهى بلفظه فليس بسديد لان بطلان الشقين
المذكورين ليس بمستلزم لعين ماذكرنا في بيانهما فلا تغفل قوله
وقد يقال الى آخره يرد عليه ايضا بان المراد من المعية معية زمانية
ومن البعدية بعدية ذاتية ومن القبلية قبلية ذاتية فلا يلزم
ماذكره من التقدم واما قوله اولا يتصف به الى آخره فيرد
عليه ايضا بانه انما يتمشى على المذهب الثاني لا على المذهب
الثالث لانه حينئذ يجوز ان يكون اجزاء الوجود لا وجود ات
ولا عدمات على ان عدم اتصاف اجزاء الوجود بالوجود
لا يستلزم اتصافها بالعدم لجواز تقدم الاتصاف بالعدم
ايضاً بناء على جواز كون اجزاء الوجود من قبيل المعدومات

على طريقة عدم اتصاف زيد المعدوم بالكتابة وباللاكتابة
فلا يتم ما ذكره قدس سره بقوله فلذلك الى آخره على انه يجوز ان يكون المراد
الوجود نفس الموجودات لا ما يتصف بالوجود او بالعدم فلا
يتم ما ذكره من التفريع بقوله فالوجود محض الى آخره فالحاصل
ان هذه الوجوه المذكورة لا تخلو عن الاضطراب لكن لا ضير
في ذلك لكونها من باب التنبيهات عند من يقول ببداهة
تصور الوجود كما سيجيئ تحقيقه ان شاء الله تعالى قوله
احدهما ان الرسم لا يفيد الى آخره يرد عليه ايضا بان عدم
الافادة ممنوع لجواز ان يكون بينه وبين كنه الحقيقة تعلق
وارتباط بحيث يلزم من تصوره تصوره ومن ههنا قال
المتقدمون من المناطقة تعريف الشيء جايز بما هو اعم
منه لعين ما ذكرنا ولو سلم عدم الجواز لكن لا يتم بالنظر
الى الرسم المركب من الحد التام والخاصة كقولك الحيوان
الناطق والضاحك فانه رسم لكون المركب من الداخل
والخارج خارجا على ما قالوا والحال انه يفيد الحقيقة اللهم

الا ان يحمل الكلام على ما ذهب اليه البعض لا على ما ذهب
اليه الجمهور اذ القول بالخروج هو قول الجمهور وكذا يحمل على ما ذهب
اليه المتأخرون من المناطقة حيث شرطوا التساوي في باب
التعريفات قوله والثاني ان الرسم يجب ان يكون بالاعرف
اعترض عليه بعض الافاضل بان هذا الوجه على تقدير تمامه يفيد عدم
كون الوجود محدودا اذ الاعرفية شرط المطلق المعرف سواء كان حدا
او رسما انتهى كلامه لكن فيه نظر اما في الاول فلان الجواب بالنظر
الى الجمهور وبناء كلامه عليه فلا يرد عليه المنع المشهور بان الوجوب
ثم لجواز التساوي كما ذهب اليه المتأخرون الذي اشار اليه بقوله على
تقدير تمامه الى آخره واما في الثاني فلان المراد من المطلق على
سبيل منع الخلو ومولانا في الجمع فلا معنى لتخصيص الافادة بالحد
بقوله يفيد الى آخره لما ان ذلك يفيد بجواز كون الوجود مرسوما
وانما يجوز ذلك ان لو كان المطلق على سبيل منع الجمع وليس كذلك
ومن ادعى ذلك فعليه البيان اما بالعقل او بالنقل واما ما قاله
على قوله فهو اعم المفهومات الى آخره بقوله فيه مناقشة اذ السببية

والامكان مما يساويه الى آخره ففيه نظر ايضا لان المراد من الاعمية
ههنا الاعمية الاضافية بحيث يكون اعم المفهومات بالنظر الى غير
مايرادفه والشيئية والامكان مما يرادفه مفهوما او صدقا بناء على
ان الكلام في الوجود المطلق وبهذا يندفع ما قاله ايضا بقوله
بل يتحقق في الوجود ما هو اعم منه اذا كان المراد بالوجود الوجود الخارجي
على ما هو مذهب اكثر المتكلمين الى آخره واما ما قاله ايضا بقوله وحمل
كونه اعم المفهومات على معنى انه ليس في الواقع ما فوقه لا يجدي ههنا
طائلا كما لا يخفى على المتامل الى آخره ففيه نظر ايضا لان الظاهر ان
المراد من التامل ههنا هو كون كل واحد من المفهوم والمعلوم فوق
الوجود لكنه انما يتم ان لو خص الوجود بالخارجي كما يشير بذلك سياق
كلامه وقد علمت ان الكلام في مطلقه ولو بطريق الظل والشبح على
ما هو اكثر المتكلمين ثم قوله وايضا عطف على قوله بالاستقراء بحسب
المعنى اذ هو دليل ثان على اعرفية الوجود وكذا الكلام في ايضا الثاني
فانه عطف على الاستقراء باعتبار المعنى وعلى ايضا الاول بناء على
الاصالة او القرب اذ هو ايضا دليل ثالث على الاعرفية المذكورة

٨٤

بقرينة تفريعه بقوله فيكون وقوعه في التعسف الى آخره ومن الافاضل
من جعله عطفا على قوله والاعم جزء من الاخص وفيه تامل لايهامه بالتتمة
للدليل الثاني وهي تنافي الاستقلال بالدليل الذي هو المراد ههنا
كما ظهر من التقرير هذا لكن قوله والاعم جزء من الاخص انما يتم ان لو كان
الوجود ذاتيا لما تحته من الوجودات واما اذا كان عرضيا له فلا
والتخصيص بالجزئية يشعر باختيار الاول في اثبات ذلك خرط القتاد
وسيجيء الكلام فيه باشباع جايعه ان شاء الله تعالى هذا وقد تكلم بعض
الافاضل ههنا بكلمات توجب المنوع والمناقضات لكن اعرضنا عن
ذكرها لئلا يطول الكلام ومن اراد الاطلاع عليها فعليه بالمراجعة
اليها بالطبع السليم والعقل المستقيم والله تعالى الموفق قوله
وجوابه الى آخره واعلم ان الجواب على قسمين جواب تحقيقي وهو ما يكون
مسلما عند المستدل وهذا الجواب الذي ذكره المصنف من قبيل
الاول لانه انما يتم على مذهبه وهو مذهب الاشعرية كما اشار
اليه بقوله عندنا لكن يرد عليه ما ذكرنا فيما سبق من ان اجزاء
الوجود ان كانت وجودات فلا يخلو ان يكون وجودات

وجواب الزامي وهو ما يكون مسلما عند الخصم

مطلقة او وجودات خاصة او مركبة منهما فعلى الاول يلزم تعدد
المطلق وعلى الثاني والثالث يلزم تركب المطلق من المقيد وكل منهما
باطل اما الاول فظاهر لان المطلق ماهية نوعية فلا تعدد فيها اصلا
لما ان التعدد فيها صدقاتها من المقيدات التي هي عبارة عن الوجودات
الخاصة واما الثاني فكذلك لان المطلق يكون جزءا من المقيد على تقدير
تركبه لا ان يكون بالعكس **قوله** قدس سره وقد سبقت منا
اشارة الى اخره اشارة الى ما قاله فيما سبق هذا اذا كان الوجود معنى
مشتركا الى اخره ووجه الاشارة هو ان الوجود اذا كان مشتركا احتمل
ان يكون بديهيا واحتمل ان يكون كسبيا والى كل منهما ذهب طائفة
من القوم بخلاف ما اذا كان عين الماهية الحقيقة فيتعين ان
بعضها بديهيا وبعضها كسبيا او يتعين ان يكون كما ذكره قدس
سره فلا يتصور فيه الخلاف حينئذ كيف وانه بنا في الخلاف
كما لا يخفى هذا وقد اعترض عليه بعض الافاضل بقوله وانت تعلم
ان الاشارة السابقة الى ما ذكر لا يفهم الا بعد تكلف في العبارة انتهى كلامه
لكن فيه نظر من وجهين احدهما ان كلامه قدس سره انما هو بالنظر

الى الاشارة نفسها اعم من ان يكون بطريق التكلف اولا
وثانيهما ان الاشارة عبارة عن الدلالة الخفية ولا شك ان الخفاء
لا يخلو عن التكلف فلا معنى لتعريضه عليه بالتكلف فاذا تقرر
هذا فنقول هذا القول وما عطف عليه بقوله واما على تقدير
كونه نفس الحقيقة الى اخره رد لما ذكره من الجواب اما الرد بالاول
فبان يقال ما ذكرتم من الجواب لا يكاد ان يتم لانه ليس في المقابلة لان
كلامنا هنا بالنظر الى كون الوجود معنى مشتركا بين الوجودات لا بالنظر
الى كونه عينا للحقايق والماهيات واما الرد بالثاني فبان يقال ولو
سلم ان الكلام هنا بالنظر الى كونه عينا للحقايق والماهيات لكن
المناسب حينئذ ان يقال الوجود بعضه بديهي الى اخره وكذا المناسب
في الجواب ان يقال الجزء او وجودات الى اخره والايراد بقوله فالاولى
الى اخره غاية ما في الباب انه غير الاسلوب تفننا في العبارة ومن
الافاضل من وجه القول الثاني بقوله يريد ان الجواب على قاعدة
الاشارة يستدعي وقوع الخلاف في الموجودات الخارجية في
انها بديهية او كسبية او ممتنعة مع انه لا وجه لذلك بل الاولى

على تقدير تلك القاعدة ان يقال بعض الوجودات بديهية وبعضها
كسبية او يقال كلها كسبي بناء على ما ذكره الى اخره لكن فيه نظر لان العينية
من الطرفين فيكون الخلاف الواقع في الوجود واقعا في الموجود وكذا
بالعكس فلا معنى لسلب الوجه عنه بقوله مع انه لا وجه لذلك واما
قوله بعد ذلك وايضا يلزم تركيب كل حقيقة من الحقايق الموجودات
الغير المتناهية على تقدير وقوع الخلاف في الموجودات واختيار كونها
مركبة من الوجودات الى اخره ففيه نظر ايضا لان هذا الاختيار اختيار فرضي
لا اختيار حقيقي لان الوجود بسيط عند الكل غاية ما في الباب ان المانع
اختيار كونه مركبا لكونه في صدد منع الدليل للمستدل وكلامه من باب
الجدل لا من باب التحقيق فلا يلزم التركب في الواقع ونفس الامر وانما
يلزم ذلك ان لو كان الاختيار اختيارا حقيقيا وليس كذلك ونظير
ذلك هو كون الوجود موجودا بوجود هو عينه لا بوجود اخر زايد على
ذاته وانما قال بذلك المانع مع كون الوجود معدوما عنده ايضا
ردا على المستدل بطريق الدور او التسلسل على تقدير وجوده فيكون هذا
القول قولا فرضيا لا قولا حقيقيا لكون الوجود معدوما

عند

عند الجميع كيف وانه من المعقولات الثانية التي لا وجود لها
في الخارج كما سيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى **قوله** قدس سره
اذ ليس كنه شيء من الحقايق الى اخره يرد عليه انه ان اراد به الامتناع على معنى
انه ممتنع فمم لان الممتنع ما يلزم من فرض وقوعه محال وما نحن بصدده
ليس كذلك وان اراد به الامكان على معنى انه يمكن لكن لا يعلم
بداهته فمم لكنه ان ادعى ذلك بالنظر الى الجميع فمم وان ادعاه بالنظر
الى البعض فمم لكن ذلك لا يستلزم عدم العلم ببداهته بالنظر
الى البعض الاخر فلا يتم به الاستدلال على دعوى كسبيته كله وبهذا
التقرير ظهر لك ان ما قاله بعض الافاضل على هذا القول بخصوصه
بقوله اذا لم يكن كنه شيء من الحقايق الموجودة بديهيا لزم امتناع
تعقل كنه شيء منها الى اخره ليس بسديد لان لزوم الامتناع مبني
على دعوى الامتناع والحال انه لا يتصور ذلك لعين ما ذكرنا على انه يمكن
ان يجاب عنه بان تعقل الكنه لا يتوقف على بداهة الكنه بل يجوز ان
يكون تعقله ببداهة الوجه بان يكون الوجه متصورا بالبداهة
فيلزم من تصوره تصور الكنه لعلاقة بينهما كما سبق تحقيقه فحينئذ

لا يحتاج الى ما اجاب عنه بقوله لانا نقول لا نسلم ذلك لجواز ان
ان يتعلق كنه الموجود بالامر العدمي اذ لم يفرض كسبية كنه العدميات وانما
يلزم ذلك ان لو وجب تعقل كنه الموجود بالموجود او ادعي كسبية جميع
الاشياء الموجودة او المعدومة مع انه كذلك الى آخره واما قوله بعد
ليس به
ذلك على انه قد يلتزم ذلك الامتناع الى آخره لا يكاد ان يصح اصلا لعين
ما ذكرنا في صدر البحث فالاولى تركه من البين بالكلية والاقتصار على
غيره كما لا يخفى على المصنف المدرك قوله قدس سره فالاولى
في الجواب الى آخره يرد عليه بان عروض الكل للجزء مما لا يسمن ولا يغني من
جوع لان المراد من الماهية هنا هو الماهية الوجودية يعني الوجود نفسه
فعلى تقدير كون الجزء هو الوجود نفسه لا ما اتصف به تكون المساواة
المحذورة ثابتة على حالها فلا يتصور دفعها بالجواب المذكور وبهذا
التقرير ظهر لك ان ما قاله بعض الافاضل في توجيه قوله لجواز ان
يكون الى آخره بقوله يعني لا يلزم من كون الجزء وجودا ان يكون حقيقة
الجزء عين حقيقة الوجود الذي هو كل كما انه لا يلزم من كون المتحرك صادقا
على زيد كون حقيقة زيد المتحرك اذ صدق الشئ على الشئ اعم من ان يكون

صدقا عرضيا او غير عرضي ويجوز ان يكون صدق الوجود على افراده
التي هي الوجودات صدقا عرضيا الى آخره ليس بسديد لما ان ما ذكره انما
يفيد ان لو كان الجزء مغايرا للكل وليس كذلك كيف وان كلا منهما
هو الوجود نفسه وقياسه على المتحرك الصادق على زيد ليس بشئ اذ المتحرك
اعم من زيد والاعم غير الاخص ولا كلام في الغيرية بل في العينية اذ
المفروض ان الجزء نفس الوجود كما ان الكل كذلك فاذا تقرر هذا
فنقول العارض عندهم يطلق على معنيين احدهما بمعنى الخارج المحمول
على الشئ وثانيهما بمعنى القائم بذلك الشئ والمراد من العارض الذي
ذكره هنا هو العارض بالمعنى الاول لان كل كل بالنسبة الى اجزائه
كذلك والعارض المسلوب استحالته هو هذا العارض بالمعنى الاول
كما نص عليه قدس سره في حاشيته على شرح المطالع بقوله ولا استحالة
في كون الكل عارضا لجزئه بمعنى انه خارج عنه محمول عليه كما ذكره في
المثال غاية ما في الباب انه يلزم ان لا يكون الخارج بتمامه خارجا
ولا امتناع فيه فان المركب من الداخل والخارج خارج واما ان كون
الكل عارضا لجزئه بمعنى انه قائم به وحال فيه فظاهر الاستحالة كما في السواد

القايم بمحله نعم الكلام في ان نسبة الوجود الى الماهية كنسبة الاعراض الى محالها
انتهى كلامه قدس سره في حاشيته على شرح المطالع وحاصل ما ذكره قدس سره
في الحاشية المذكورة هو ان العوارض الكلية كالسواد مثلا لها نسبتان
نسبة الى ما تحتها من الجزئيات كهذا السواد مثلا ونسبة الى ما قامت به
الجزئيات كالجسم مثلا فهي على الاول بمعنى الخارج المحمول وعلى الثاني
بمعنى القايم به والحال فيه فالوجود محمول على الوجودات وخارج عنها
وقايم بالماهيات وحال فيها على تقدير كونه زايدا عليها كما اشار اليه بقوله
نعم الكلام الى آخره وهذا التقدير هو منشاء التردد في كلامه قدس سره
وبهذا التقرير ظهر لك ان ما اعترض عليه بعض الافاضل بقوله فالماهيات
في قوله قدس سره نسبة الوجود الى الماهيات ان اريد بها الاشياء
التي يوجد بالموجودات على ما هو المتبادر من اطلاقها فليس نسبة الوجود
اليها مما يقع التردد المذكور فيها اذ من البين ان نسبته اليها بالقيام بها لا بالحمل
عليها اذ يمتنع ان يقال زيد وجود كما يمتنع ان يقال هذا الجسم سواد
وان اريد بها ما يشمل جزئيات الوجود والاشياء التي توجد بالوجودات
الجزئية على ما هو اللايق بالمقام وان كان غير ظاهر من اطلاق الماهيات

فيقال

فيقال ان نسبته الى جزئياته بالحمل لا بالقيام والى ما قامت به تلك الجزئيات
بالقيام لا بالحمل فليس تلك النسبة ايضا مما يقع التردد فيها فتامل ليس
بسديد لانا نقول نختار الشق الاول والترديد بالنظر الى كون الوجود
زايدا على الماهية او عينها على ما فيه من خلاف يجي تحقيقه ان شاء الله
تعالى واما ما قاله بعد ذلك بقوله واعلم ان تخصيص سند المنع بقوله
لجواز ان يكون صدق الوجود الى آخره لاجل ان كل ما هو عارض على
الشي مخالف له في تمام الماهية لا لاجل ان كل ما هو ذاتي للشي موافق
له في تمام الحقيقة على ما توهم ظاهر العبارة الى آخره ففيه تامل اما في الاول
فلانه انما يتم ان لو لم يكن بين العارض والمعروض اتحاد نوعي وما هو
بصدده كذلك اذ كل من الكل العارض والجزء المعروض وجود
ولو بطريق الفرض والتقدير واما في الثاني فلانه انما يتم ان لو كان
الذاتي بمعنى ما ليس بخارج لانه هو الموافق لتمام الحقيقة لا ما يكون بمعنى
ما يكون داخلا في تمام حقيقة ما تحته من الجزئيات على ان ظاهر
عام يشمل الجميع فلا معنى لتخصيص الايهام بالبعض دون البعض كما
لا يخفى على المتامل بالتامل الصادق واما ما قاله ايضا بقوله

وايضا اذا كان جزئيات الشيء اجزاء له لا يجوز ان يكون ذلك الشيء
ذاتيا لها والا لزم كون الشيء جزءا لنفسه مع انهم صرحوا بكون الوجود
عارضا للوجودات انتهى كلامه فيه تامل ايضا لان الشيء المذكور له
اعتباران احدهما من حيث هو ذاته مع قطع النظر عن تركبه من
اجزائه التي هي جزئياته وثانيهما من حيث انه مركب من ذلك فنفسية الشيء
انما هو بالاعتبار الاول وجزئيته من نفسه بالاعتبار الثاني فلا منافاة
لتغاير الجهة على ان ما يكون جزءا من اجزاء الشيء التي هي جزئياته هو
حصة من الشيء لا الشيء نفسه الا ترى ان الحيوان الذي هو جزء من
الانسان هو الحيوان المقيد بالناطقية لا الحيوان من هو هو مع
قطع النظر عن كونه مقيدا بالقيد المذكور لا يقال الحيوان المقيد
بالناطقية هو الانسان نفسه لا جزء منه لانا نقول الانسان هو
المجموع المركب من الحيوان والناطق الذي هو الماهية النوعية
نفسها لا الحيوان المقيد بالقيد المذكور لما ان ذلك حصة من
الماهية الجنسية التي هي الحيوان نفسه[2] تحقيق هذا البحث في بحث
الماهية ان شاء الله تعالى **قوله** نعم هو المجموع يرد عليه ان

وسيجيء صح

هذا المجموع[2] عين الوجود لا يخلو من ان يكون عين تلك الاجزاء
او غيرها فان كان الاول يلزم ان تكون تلك الاجزاء وجودات
والمفروض خلافه كما اشار اليه قدس سره بقوله ونختار ثانيا
الى آخره وان كان الثاني يلزم ان يكون الوجود الذي هو المجموع
عارضا للعدمات فيلزم وجود العدمات وهو خلاف
المفروض ايضا ويمكن ان يجاب عنه بانا نختار الشق الثاني
من الترديد وقولكم يلزم ان يكون الوجود الذي هو المجموع
عارضا للعدمات الى آخره قلنا مم لان هذا المجموع ليس بعارض
للعدمات بل هي العدمات بشرط الاجتماع فالوجود هو
وجود المشروط بخصوصه فلا يلزم ما ذكرتم من خلاف
المفروض واما ما ذكره بعض الافاضل على هذا القول
بخصوصه بقوله هذا انما ينفع ان لو كان قوله في تقرير الاستدلال
على تلك الاجزاء[2] واما اذا عني به الاجزاء من حيث هو
الاجزاء جميعا فالجواب ليس ما ذكره بل شيء آخر وهو ان لا نسلم
انه لا بد ان يحصل امر زائد على الاجزاء عند الاجتماع منه انتهى

الذي هو

[2] معناه على كل من تلك الاجزاء صح

هذا

ففيه نظر ظاهر لان معنى المجموعية انما يكون من حيث الاجتماع لا من حيث
كل واحد من تلك الاجزاء فالجواب على الحيثية المذكورة هو هذا الجواب
بعينه لا شئ اخر غيره كما توهم واما ما ذكره في الحاشية المعلقة عنه من المنع ٢
فمكابرة كيف ولا كلام في حصول الهيئة الاجتماعية عند اجتماع
الاجزاء بعضها مع بعض اللهم الا ان يراد بالامر الزايد غير الهيئة الاجتماعية
لكن ان اراد به الوجود نفسه او المجموع بعينه كما ذكره المصنف رحمه الله تعالى
فلا معنى لمنعه حينئذ وان اراد به غيره فلا بد من البيان ليتصور الكلام معه
ثم لا يذهب عليك ان ما ذكره من النقض بالمركبات اليقينية يرد عليه
ما ذكرنا من الاختيار بكل من الشقين في تقرير اصل الاستدلال فلا تغفل
لا يقال الشق الثاني ليس بوارد لان اجزاء السكنجبين ليست سكنجبين
كما لا يخفى لانا نقول الكلام بالنظر الى الغرض والتقدير اجزاء السكنجبين
سكنجبين كذلك واما ما ذكره من النقض الثاني بقوله وعلى الثاني يلزم
اجتماع النقيضين فيرد عليه بان الملازمة ممنوعة لان اجزاء الذات
ليست بذات لان الذات هي الاجزاء مع الهيئة الاجتماعية والاجزاء
بطريق انفرادها ليست كذلك فلا يلزم الجمع بين النقيضين قوله

٢ الذي وقع ههنا في اصل الحاشية سهوا من قلم الناسخ منه

والحق

والحق عند الحكماء الى اخره قال بعض الافاضل اطلاق الوجود يفيد ان
الوجود الذي حكم بكونه من المعقولات الثانية مطلق شامل للوجود
المطلق والوجود الخاص وان كان يقتضي المقام على ما حققه الشارح
قدس سره ان الوجود المطلق فيرد عليهم بناء على اطلاق الوجود اشكال قوي
بجعلهم الواجب عبارة عن الوجود الخاص الى اخره ووجه الاشكال
هو ان مطلق الوجود لو كان من المعقولات الثانية لا يكون له محاذاة
في الخارج ووجود الواجب من جملة محاذاته فيلزم ان لا يكون له وجود
في الخارج وهو باطل بالاجماع ويمكن ان يجاب عنه بانه لا اشكال اصلا
فضلا عن ان يكون قويا لان الوجود المطلق عندهم من باب التشكيك
كما سيجيء تحقيقه في اول المقصد الثاني فعلى هذا يكون الواجب تعالى
عين الماهية الواجبة لا زايدا عليها كما كان في الممكنات وماهيته تعالى
موجودة في الخارج فلا يلزم ان لا يكون له وجود في الخارج بل له وجود
في الخارج غاية ما في الباب ان وجوده عين ذاته في الخارج كما هو
المذهب عندهم على ان حمل الوجود على مطلق الوجود دون الوجود
المطلق مما لا حاجة اليه لان المراد من حمله على ذلك ليس الا شموله

الوجود الواجب تعالى ولا شك ان الشمول ثابت في الوجود المطلق
ايضا فالاولى حمله على ما حققه الشارح قدس سره بقرينة اقتضاء
المقام لحصول المقصود به ا **قوله** قدس سره وليس يلزم
الى اخره يرد عليه بان قولهم الوجود معدوم لا يخلو من ان يكون
قضية حقيقية او قضية طبيعية فان كان الاول فلزوم اجتماع
النقيضين ظاهر لان ما عرض عليه الوجود ليس الا موجودا والحكم
عليه بالمعدوم جمع بين النقيضين وان كان الثاني فلا معنى لقوله
لا في معروض الوجود لانه لا معروض للوجود اذ الحكم فيه على نفس
الوجود لا على ما عرض عليه الوجود هذا وقد اعترض عليه بعض الافاضل
بقوله اذا كان الكلام في الوجود المطلق على ما حقق لم يكن لقوله
لا في معروض الوجود وجه اذ المعروض انما يتصور اذا اعتبر تقييده
بالماهيه واما اذا لم يعتبر ذلك فلا يوجد هناك عروض ومعروض
الى اخره لكن فيه نظر اذ يجوز ان يكون كلامه قدس سره هنا بالنظر
الى اعتبار تقييده بالماهية لا بالنظر الى اطلاقه عن التقييد المذكور
بقرينة تعرضه لذكر المعروض فلا معنى لسلب الوجه عنه بطريق

لانه

العموم بناء على ان النكرة في سياق النفي تفيد العموم كما تقرر ذلك
في محله من الكتب العربية **قوله** قدس سره نعم هذا جواب عن
سوال مقدر يرد على قوله لانه معدوم وهو ان يقال لو كان معدوما
يلزم اتصاف احد النقيضين بالآخر وهو محال فاجاب بما محصله
ان الملازمة مسلمة والاستحالة مم وانما يستحيل ذلك ان لو كان
الاتصاف المذكور بطريق المواطاة واما اذا كان بطريق الاشتقاق
فلا وما نحن بصدده من هذا القبيل فلا يلزم ما ذكرتم من الاستحالة
وكذا الكلام في تقرير قولهم كثرة واحدة والحال ان الواحدة بناء في
الكثرة فلا تغفل لا يقال فعلى هذا يلزم ان يكون قولهم الوجود
معدوم من قبيل حمل الاشتقاق وليس كذلك بل هو من قبيل حمل
المواطاة اذ حمل الاشتقاق عبارة عن هو ذو هو لا حمل هو هو وهذا
الحمل من قبيل الثاني لانه لا ذكر لذو ههنا اصلا لانا نقول اختلف
القوم في حمل الاشتقاق فقيل هو عبارة عما ذكرتم هو ذو هو وقيل
هو عبارة عن الحمل بالواسطة اعم من ان يكون تلك الواسطة بذكر
ذو او بذكر الاشتقاق وكلامه قدس سره هنا بالنظر الى هذا

عن حله

من حله

المذهب لانه هو المختار لان الحمل بطريق الاشتقاق في الحقيقة يرجع
الى الحمل بطريق ذو لان معنى قولهم زيد قايم زيد ذو قيام وهو حمل
بطريق الاشتقاق بالاتفاق **قوله** قدس سره انما المحال الى
اخره اعترض عليه بعض الافاضل بقوله فيه بحث وهو انه قد يتحقق نقيضان
يكون احدهما متصفا بالاخر مواطاة كمفهوم الجزئي اذ هو نقيض لمفهوم
الكلي مع انه يتصف به اتصاف مواطاة لان ما يمنع من وقوع الشركة اي
هذا المفهوم مما لا يمنع من وقوعها فيصدق على مفهوم الجزئي ما هو نقيضه
اعني مفهوم الكلي صدق مواطاة وكذا الحال بين مفهومي الموجود ومفهوم
المعدوم اذ كل منهما نقيض الاخر مع ان مفهوم الموجود نفسه يصدق
عليه مفهوم المعدوم على وجه المواطاة الى اخره لكن في بحثه بحث
وذلك انا لا نسلم ان مفهوم الجزئي نقيض لمفهوم الكلي بل مفهوم الكلي
اعم من مفهوم الجزئي لصدقه عليه وعلى غيره ايضا فمفهوم الجزئي
فرد من افراد المفهوم الكلي نعم ما صدق عليه مفهوم الجزئي نقيض لمفهوم
الكلي لعدم صدقه عليه اذ لا يقال زيد لا يمنع نفس تصور مفهومه
من وقوع الشركة وصدق ما صدق عليه مفهوم الجزئي على شي لا يستلزم

صدق

صدق مفهوم الجزئي على ذلك الشي ولا منافاة بين ان يكون مفهوم
الشي كليا وما صدق عليه جزئيا واما ما ذكر من التناقض بين مفهومي
الموجود والمعدوم فمسلم لكن لا نسلم صدق احدهما على الاخر لان الموجود
عبارة عن شي له الوجود والمعدوم عبارة عن شي له العدم فلو صدق
احدهما على الاخر يلزم اتصاف ذلك الشي بالوجود والعدم معًا
واستحالته بديهية كما لا يخفى **قوله** لانه نفس الحقيقة يرد عليه
بانه لو كان نفس الحقيقة يلزم ان يكون الحقيقة على تقدير وجودها موجودة
بلا وجود كما اذا كان علمه تعالى عين ذاته تعالى على ما ذهب اليه الحكيم يلزم
ان يكون عالما بلا علم فيكون بمنزلة قولك الاسود لا سواد له ولا يخفى
ما فيه من الاستحالة ويمكن ان يجاب عنه بانه على تقدير العينية معنى
كون الحقيقة موجودة كونها منشاء الاثار والاحكام لا بمعنى انها
شي ثبت له الوجود وكذا الكلام فيما ذهب اليه الحكيم ايضا فلا يكون
بمنزلة ما لا يخفى استحالته وهذا المعنى معنى اصطلاحي للموجود عند
القايلين بالعينية المذكورة بخلاف الثاني وهو ما ثبت له الوجود
فانه معنى لغوي له عندهم وان كان معنى اصطلاحيا عند الجمهور

مثلاً

ونظير ذلك هو الشئ مثلاً والفرق بينهما هو زيادة الوجود على الماهية
وعدم زيادته عليها كزيادة العلم على ذاته تعالى وعدم زيادته عليه تعالى
وكذا الكلام في قولهم الضوء مضى فان معناه انه منشأ للاضائة
لا شئ ثبت له الضوء حتى يلزم ان يكون للضوء ضوء الى ان يدور
اولمه فلا تغفل فانه يعينك في كثير من المواضع والله تعالى الهادى
قوله قدس سره وليس المراد بالصفة الى اخره هذا جواب
عن سوال مقدر يرد على قوله اتصافه بالوجود وهو ان يقال اتصافه
بالوجود يقتضى ان يكون الوجود صفة له وصفة الشئ غير ذلك الشئ
فكيف يتصور ان يكون نفسه فاجاب بما محصله ان المراد من الصفة
هو ما يكون محمولا عليه وهو عام يشمل العين والداخل والخارج فلا
يرد عليه ما ذكره من الاستفهام بطريق الانكار والمراد بقوله وقد
فرض الى اخره هو قوله واما على تقدير كونه نفس الحقيقة الى اخره غاية
ما في الباب انه سلك طريقة اخرى في بيان وجه عدم المناسبة
تنبيها على تعدد وجهه اذ ما ذكره من الوجه ههنا غير ما ذكره من
الوجه هناك كما لا يخفى قوله قدس سره فيكون اجزاء الوجود

الخ

الى اخره اعترض عليه بعض الافاضل بقوله لا يلزم من مجرد كونه
اجزاء الوجود غير متصفة بالوجود وبالعدم ان يكون تلك الاجزاء
احوالا بل لا بد في ذلك من قيامها بالموجود الى اخره لكن فيه نظر
لان هذا القيد معتبر في الكلام بقرينة تفريعه على الحصر الدال على
اثبات الاحوال وقوله بعد ذلك واذا كان الكلام في الوجود
المطلق لم يتصور هناك موجود الى اخره ففيه نظر ايضا لان كون
الكلام في الوجود المطلق لا يستلزم عدم تصور الموجود هناك لان
الوجود المطلق عبارة عن الوجود من حيث هو هو مع قطع النظر
عن تعلقه بالماهية ولو في الجملة وقطع النظر عن التعلق لا يستلزم
عدم التعلق لجواز ان يكون متعلقا بالماهية ولا يعتبر تعلقه
بها فلا يتم ما ذكره من عدم التصور وقوله بعد ذلك وان سلم
تحقق الموجود بناء على تحقق الوجود المطلق في ضمن خصوصيات
الوجود المقيدة بالماهيات فجاز ان يكون اجزاء الوجود غير
محمولة عليه وكون الكل الذي هو الوجود حالا لا يستلزم كون اجزائه احوالا
الى اخره فيه نظر ايضا لانهم اذا التزموا كون اجزاء الوجود واسطة

بين الوجود والعدم يجب ان يكون احوالا اذ الواسطة لا يكون الا
حالا فاذا وجب ان يكون احوالا وجب ان تكون اجزاء محمولة عليه فلا
يتم ما ذكره من سلب اللزوم على انه اذا لم يستلزم يلزم ان يكون الحال
محض ما ليس بحال واما ما قاله بقوله واعلم انا قد اشرنا فيما سبق
الى ان تعريف الحال غير صادق على الوجود صدقا ظاهرا فكونه غير
ظاهر الصدق على اجزائه على تقدير كونها احوالا اذا كان الوجود مركبا
اظهر الى آخره ففيه نظر ايضا لان عدم الظهور لا يستلزم الصدق
لجواز ان يكون صادقا ولا يكون ظاهرا على ان وجه عدم الظهور هو
لزوم تقدم الوجود على الوجود لوجوب قيام الحال بالموجود
وهو موهوم لجواز ان يكون وجوده بهذا الوجود لا بوجود آخر فلا يلزم
التقدم المذكور وقد سبق جواب آخر عن الظهور في المباحث
السالفة فليطلب هناك والله تعالى الموفق **قوله**
هذا مبني الى آخره واعلم ان قوله هذا يحتمل الوجهين احدهما ان
يكون اشارة الى القضية المنفصلة كما هو الظاهر من سياق
كلامه ويحتمل ان يكون اشارة الى الاستدلال بحيث يكون الكلام

على مجازه لان ذكر الجزء وارادة الكل مجاز مرسل كما لا يخفى على من له
ادنى دربة في اصطلاح علماء البيان واياما كان فالمعنى مستقيم لكن حمله
على الاول اولى لكونه من باب الظهور مع كون الكلام على حقيقته واما ما
قاله بعض الافاضل بقوله اذا كان هذا اشارة الى المنفصلة على ما
توهم فلا وجه لقوله وتقدمها بالوجود على النوع اذ ليس تقدم اجزاء
الماهية بالوجود مما يتوقف عليه المنفصلة المذكورة وهو ظاهر
والحق ان هذا اشارة الى الاستدلال بالدليل الثالث ومن البين
ان ذلك موقوف على التمايز المذكور والتقدم الذي ذكر اما التوقف
على التمايز فلانعقاد المنفصلة المذكورة واما التوقف على التقدم
فلابطال ما يلزم على شقية البعدية والمعية الذي يتوقف عليه اتمام
الدليل المذكور انتهى بلفظه فليس بسديد لان قوله والحق يشعر بالخطاء
ولا خطاء هنا كما لا يخفى على ان اضافة التقدم الى الاجزاء من قبيل
قولهم جرد قطيفة واخلاق ثياب ولا شك ان الاجزاء المتقدمة
مما يتوقف عليه المركبات المتاخرة ولو سلم عدم ذلك لكن اسناد الحكم
للمجموع لا يستلزم اسناده لكل واحد من المجموع كما في تعالى يخرج منهما

اللولوء والمرجان على احد التوجيهين فيه على ما ذكره اهل التفسير
غاية ما فى الباب انه انما ذكره لزيادة التوضيح للمنفصلة المذكورة
مع ما فيه من التنبيه على ان العلة لا يقتضى وجودها فى الخارج لما انه
يستفيد الوجود واقتضاؤها الوجود تحصيل للحاصل بخلاف العلة
الفاعلة فانها تقتضى وجودها فى الخارج لانها تفيد الوجود والمفيد
للوجود يجب ان يكون موجودا لان مرتبة الايجاد متاخرة عن
مرتبة الوجود كما تحقيقه ان شاء الله تعالى واما ما اعترض
عليه بقوله وههنا بحث وهو ان ما ذكر من قوله هذا مبنى الى اخره
على الوجه الذي فهم من تعليل الشارح بقوله لان الحد الى اخره انما يجدى
طائلا اذا ادعى ان الوجود لا يحد لان اجزاءه اما ان يتصف بوجود
قبل الى اخر الدليل واما اذا ادعى ان الوجود لا يحد لانه بسيط
اذ لو كان له اجزاء فاما ان يتصف بالوجود قبل الى اخره
فلا يكون قوله هذا الى اخره نافعا اذ الدليل المذكور على انتفاء
التركيب ابتداء وانتفاؤه انما يتحقق بانتفاء الاجزاء المحمولة
وغير المحمولة لا بانتفاء الاجزاء المحمولة الجنسية والفصلية

المقابلة له

يستجي منه

والحاصل

والحاصل ان الدليل ابتداء على انتفاء التركيب لا على انتفاء
كون الوجود محدودا فليس الاجزاء التى ترددت فى انها اما كذا او كذا
مختصة بالجنس والفصل اذ انتفاء كون تلك الاجزاء جنسا
وفصلا لا يفيد عدم تركبه الذى هو المطلوب وان كان مفيدا كونه
غير محدود بناء على ما هو المشهور فلا ينفع فى جواب الاستدلال
على انتفاء الاجزاء المطلقة ان هذا مبنى على تمايز الجنس والفصل
على الوجه الذى يفيده تعليل الشارح نعم ذلك نافع لو كان الاستدلال
ابتداء على انتفاء كون الوجود غير محدود والقول بان المراد ان الوجود
لا يحد اذ لو كان محدودا لكان مركبا من الجنس والفصل مع انه
بسيط اى ليس بمركب من الجنس والفصل لوجوه مذكورة فى
الكتاب كلام فى غاية التكلف الى اخره ففيه نظر لانا لا نسلم
ان الدليل ابتداء على انتفاء التركيب بل على انتفاء كونه محدودا
لا يرى الى تصدير الاستدلال الثالث بالحد والرسم اولا وبالذات
حيث قال الثالث انه لو كان مكتسبا فاما بالحد او بالرسم
الى اخره والى ذكر البساطة والتركيب ثانيا وبالعرض تطرقا

ل

الاستدلال به بناء على انتفاء العام الذي هو التركيب ههنا
يستلزم انتفاء الخاص الذي هو التحديد ههنا بقرينة تفريعه
قدس سره بقوله فلا يكون له حد اذ لو كان ذكرهما اولا وبالذات
لكان المناسب في التفريع التركيب بان يقال فلا يكون له
تركيب واللازم منتف والملزوم مثله فلا يتم ما ذكره من الحمل
على ان ذكر العام وارادة الخاص مجاز مرسل وهو مشحون في
كلام القوم كما لا يخفى على من له ادنى تتبع واستقراء فيه فلا يكون
فيه شيء من التكلف فضلا عن كونه في غايته واما ما اعترض عليه ايضا
بقوله فقوله من الاجزاء الخارجية المتمايزة الوجود في الخارج
ليس على ما ينبغي اذ يفهم ان من لم يجعل الحد مختصا بماهية لها
جنس وفصل حصره فيها وفي ماهية لها اجزاء خارجية متمايزة
الوجود في الخارج وليس كذلك اذ هو يجوز التحديد بالاجزاء
الغير المحمولة التي لا وجود لها في الخارج وليس كذلك كاجزاء
ماهية العلوم المدونة فانها مسائل وتصديقات غير محمولة عليها
فلا تمايز لها في الوجود الخارجي اذ هي امور عدمية الى اخره ففيه

نظر ايضا لان هذا القول يتعلق بقوله انما يتوقف وهو
يتعلق بمن يجعل الحد مختصا بماهية لها جنس وفصل
فيكون المفهوم جواز التحديد بالاجزاء الخارجية المتمايزة
الوجود في الخارج عند من يجعل الحد مختصا بماهية لها جنس
وفصل وليس كذلك لان ما ذكره من المفهوم الحصري وان
امكن الجواب عن ذلك المفهوم بان يقال المراد من سلب التوقف
المدلول عليه بقوله لا من الاجزاء الخارجية الى اخره يسلبه
بطريق سلب الجواز والمعنى انه لا يتوقف على التركيب من الاجزاء
الخارجية المتمايزة الوجود في الخارج لعدم جواز التحديد بذلك
ولا شك انه ابلغ في باب السلب كما لا يخفى قوله
وهو ممنوع يرد عليه بان المراد من عدم التمايز اما عدم التمايز
عند الواقع ونفس الامر او عدمه عند الحس والشهادة فان
كان الاول فممنوع لجواز الامتياز في الواقع ونفس الامر وعدمه
عند الحس والشهادة كما اذا تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى وهذه
الاجزاء منفصل بعضها عن بعض في الواقع ونفس الامر وان لم

يكن كذلك عند الحس والشهادة كما سيجئ تحقيقه في بحث الجواهر
ان شاء الله تعالى وان كان الثاني فمسلم لكن ذلك لا يستلزم عدم تمايزه
في الواقع ونفس الأمر والكلام فيه لا في الاول ثم المراد من التمايز الذهني
ههنا هو مطلق التمايز اي التمايز بحسب الوجود الظلي او بحسب الوجود (اتم من)
الاصلي ليعم المذهبين جميعاً ومن الافاضل من خصه بالوجود الظلي
دون الاصلي لكنه انما يتم بالنظر الى مذهب الجمهور من المتكلمين فالاولى
تعميمه لما ذكرنا والمراد بما سياتي تحقيقه هو المقصد العاشر من المرصد
الثاني من هذا الموقف فلا تغفل قوله فلا يكون الوجود
محض العدمات والمراد من العدمات ههنا ما ليس له وجود
على طريقة ذكر الخاص وارادة العام اذ ما ليس له وجود يصدق
على العدم وعلى المعدوم ايضا غاية ما في الباب ان الكلام يكون
على مجاز المرسل ولا محذور في ذلك بعد ثبوت القرينة الدالة
عليه وهو ما ذكره في بيان الشق الثاني بقوله والوجود محض ما ليس له
وجود فلا يرد عليه ما اعترض بعض الافاضل بقوله يتراءى من هذه
العبارة ان اللازم على تقدير الشق الثاني كون الوجود محض عدمات

ومن البين انه ليس كذلك بل اللازم على ذلك التقدير كون الوجود
محض ما ليس له وجود اي محض المعدومات الى آخره ووجه عدم
الورود ظاهر مما ذكرناه من التقرير كما لا يخفى على من له ادنى دربة في
اساليب الكلام قوله قد بين بوجوه فلا يلزم الا كون الوجود الى
آخره ولا استحالة في ذلك لما ان في ذلك بطريق الاشتقاق لا
بطريق المواطاة كما سبق تحقيقه في بيان مذهب الحكماء قوله
والعشرة الى آخره يرد عليه بان ظاهر كلامه يدل على ان العشرة من
المركبات الخارجية وليس كذلك كيف وانها مركبة من الوحدات
وهي من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج ويمكن ان
يجاب عنه من وجهين احدهما ان المراد من العشرة ما صدق عليه
العشرة من المعدومات وهي قد تكون من المركبات الخارجية
وثانيهما انه بالنظر الى ما ذهب اليه البعض من ان الوحدات
من الامور الموجودة في الخارج وانما قيد الحيوان بقيد النفس
تنبيها على ان السلب انما يتعلق بالطبيعة الحيوانية لا بما صدق
عليه تلك الطبيعة لما ان ذلك عين الانسان الجابري ان زيدا

مثلا مما صدق عليه الماهية الحيوانية والحال انه عين الانسان
بناءً على ان التشخصات من الامور العارضة لماهيات الاشخاص
وان كانت داخلة في مفهوماتها والمعنى ان الماهية الحيوانية ليست
عين الانسان اذ لو كان كذلك يلزم ان لا يكون الجزء جزءً ولا الكل
كلاً والطبيعة الحيوانية جزء من الطبيعة الانسانية كما لا يخفى
قوله قد يسيره صفة ليست جزءا من المركب واعلم ان
المراد من السلب ههنا سلب اللزوم لا سلب الجزئية والمعنى ليس
يلزم ان يكون جزءا من المركب ولو سلم ان المراد منه سلب الجزئية
لكن المراد من الجزء ههنا الجزء من حيث انه جزء لان من حيث هو
ذاته مع قطع النظر عن كونه جزءا فلا يرد عليه ما يقال من ان الصفة قد
تكون جزءا من المركب كالاجزاء المحمولة فان كلا منها صفة للآخر مع
انه جزء من المركب كالحيوان مثلا فانه صفة للناطق وجزء من الانسان
المركب منهما وكذا الكلام في الهيئة الاجتماعية بالنسبة الى السرير
فانها صفة لقطع الخشب مع انها جزء من السرير ايضا على ما ذهب
اليه الجمهور على ان الصفة للناطق هو الحيوانية يعني كونه حيوانا

لا الحيوان نفسه كيف وانه ماهية جوهرية لانه اذا وجد كان
لا في موضوع والجوهر يمتنع ان يكون صفة لغيره وكذا الكلام في
سائر الاجزاء المحمولة وعلى جزئية الهيئة الاجتماعية يحمل المجاز
المرسل والتشبيه البليغ فلا يتم بها النقض على ما ذكره قوله
لجواز ان يكون الى آخره يرد عليه بانه انما يتم على مذهب من يرى صحة
التعريف بالمفرد لما ان الخواص من قبيل المفردات فلا يحسم
مادة الاشكال بالكلية ويمكن ان يجاب عنه بان المراد من الخواص
المشتقة فيكون من قبيل المركبات حقيقة فعلى هذا يحمل الخلاف
فيكون لفظيا فيكون ما ذكره حاسما لمادة الاشكال بالكلية وبهذا
التقرير ظهر لك ان ما قاله بعض الافاضل بقوله اذا لم يكن التعريف صحيحا
بالمفرد ويكون بين المعرف والمعرف مطلقا فرق بالاجمال و
التفصيل على ما حقق لم يكن التعريف بالخاصة موجبا لتصور كنه
الحقيقة الا اذا كانت الخاصة مشتملة على حقيقة ذي الخاصة على
ما سبق وظاهر ان كلام المصنف ليس مبنى على ذلك الى آخره ليس
بسديد على ان ما ذكره من الحصر منظور فيه لان ايجاب التعريف

يسمى الخواص

بالخاصه لتصور كنه الحقيقة ليس الا باعتبار التعلق والارتباط

كما سبق تحقيقه وذلك يعم الاشمال وغيره ايضا فلا معنى لتخصيصه

بالاشمال فلا يرد عليه ما قاله من الظهور **قوله** مصادرة

يرد عليه بانه لا مصادرة اصلا كيف وان المصادرة كما سبق

تحقيقه ما يكون المدعي عين الدليل او جزءه او ما يتوقف

عليه صحته وهٰهنا ليس كذلك لان المدعي هو انه لا يرسم الوجود و

دليله هو ان الترسم يجب ان يكون بالاعرف ولا شي اعرف من

الوجود ينتج انه لا يرسم الوجود فلا عينية بينهما ولا جزئية ولا توقف

ايضا كما لا يخفى فاني يكون المصادرة حينئذ واما ما ذكره قدس

سره بقوله كونه اعرف يتوقف على كونه بديهيا ففيه تامل

لورود المنع عليه بان يقال كونه اعرف لا يستلزم التوقف على كونه

بديهيا بل يستلزم كونه بديهيا وهو لا يستلزم التوقف على كونه بديهيا

كما سيجي تحقيقه ان شاء الله تعالى واما ما ذكره ايضا واما ذكرتم

من الاستقراء الى اخره ففيه تامل ايضا لان هذا الاستدلال من باب

التحقيق لا من باب الالزام فلا معنى لتخصيصه بالعينية ولو

بقوله [2]

99

يسلم كونه من باب الالزام فلا مصادرة ايضا لعين ما ذكرنا

انفا من ان كون الشيء اعرف يستلزم كونه بديهيا والاستلزام

لا يستلزم التوقف لانه يجوز ان يكون الشي مستلزما لشي ولا يكون

متوقفا عليه وهذا بديهي وانكاره مكابرة لا يلتفت اليها

وبهذا التحرير ظهر لك ان ما قاله بعض الافاضل بقوله فان من لا

يسلم[2] بقوله لا شبهة ان مجرد ما ذكره المصنف لا يفيد العلم

بالمصادرة بل لا بد فيه مما قاله الشارح اعني قوله بل نقول الى آخره

الى آخره ليس بسديد لانه صرح بان ما قاله الشارح يفيد العلم

بالمصادرة وليس كذلك لعين ما ذكرنا في صدر البحث واما

ما قاله ايضا بقوله وانت تعلم ان قول الشارح كونه اعرف اشارة

الى ان قول المصنف في الاستدلال لا اعرف من الوجود محمول

على معناه العرفي على ما اشرنا اليه فيما سبق كما يقال لا افضل

من زيد في البلاد ويستفاد منه عرفا انه ليس فيها من يساويه

في الفضل وان كان معناه الحقيقي غير مانع عن تلك المساواة انتهى

بلفظه فليس بسديد ايضا لان الكلام هٰهنا بالنظر الى سلب

الى آخره [2]

الا عرفه لا بالنظر الى سلب المساواة فلا نفع في سلبها
كثير نفع وما يقال من ان سلبها التنبيه على اشتراط التساوي
بين المعرف والمعرف ففيه تامل لما ان ذلك مشهور فيما بينهم
بحيث لا يشتبه على احد ممن له ادنى دربة في مباحث التعريفات
فلا حاجة الى التنبيه المذكور حينئذ اذ هو عبارة عن الاشارة الى
شي غفل عنه المخاطب ولا غفلة مع الاشتهار كما لا يخفى قوله
قلنا مبني على الوجوب بالذات فيه نظر بانه يجوز ان يكون
المراد من العموم ههنا العموم النسبي والاضافي لا العموم الحقيقي
والاستغراقي بحيث يشمل كل فرد من افراد المغاض ولا شك انه
لا يتوقف على الايجاب بالذات لان تخصيص الاضافة بالبعض دون البعض
بنا في الايجاب الذاتي لما ان نسبته الى الكل على السواء بعد اجتماع
الشرايط فيه وارتفاع الموانع عنه على ان اسناد الحوادث
الى الفاعل المختار لا ينافي وجود العلم بالعام عند وجود العلم
بالخاص لجواز ان يكون الاختيار في الفاعل المختار من جملة
الشرايط الموجبة لوجود العلم بالعام فعند تحقق الموجوب

عليه

لا يتصور تخلف الموجب والا لا يكون الموجب موجبا ولا
الموجب موجبا فيلزم خلاف الفرض والتقدير والايجاب بالاختيار
لا ينافي الاختيار بل يحققه وانما المنافي له هو الايجاب بالاختيار
كما سيجيء تحقيقه في المباحث الالهية ان شاء الله تعالى قوله
في الهويات الى آخره واعلم ان المراد من الهويات ههنا هو الهويات
الخارجية لا مطلق الهويات اعم من ان تكون خارجية او ذهنية
والقرينة على ذلك تقابله بالذهنية المدلول عليها بقوله
لا بالنسبة الى تحققها في الذهن الى آخره ومن الهويات الخارجية
الافراد الخارجية والقرينة على ذلك هو ما قاله قدس سره بقوله
فالاعم الى آخره حيث فسر الهويات بالافراد بطريق العطف
التفسيري وبهذا ظهر لك ان ما قاله بعض الافاضل بقوله وهذا
اولى مما قيل وهذا الحكم اي الحكم بان شروط العام ومعانداته
اقل من شروط الخاص ومعانداته انما يتحقق بالنسبة الى
تحققها في الخارج اذ ما ذكره المصنف يجري في الماهيات المنسوبة
الى الذهن كالعلم بالنسبة الى هوياتها دون ما قيل الا بالتاويل

انتهى بلفظه ليس بسديد لما انه صريح في التعميم والحال ليس بمراد
ههنا بقرينة التقابل كما ذكرنا ثم منشاء هذا التعميم هو اطلاق
الهوية تارة على الحقيقة الجزئية وتارة على الوجود الخارجي كما
سيجي تحقيقه في بحث الماهية ان شاء الله تعالى وقوله بدون العكس
يتعلق بالقضية الشرطية المدلول عليها بقوله فكل ما يكون شرطا
الى آخره لا بقوله فانه لو لم يتحقق الى آخره كما توهمه البعض اذ المعنى
لا يساعده كما لا يخفى على من له ادنى تدبر باساليب الكلام
قوله لا بالنسبة الى تحققهما الى آخره واعلم ان المراد
من التحقق ههنا مطلق التحقق اعم من ان يكون تحققا اصليا
وتحققا ظليا ليعم كلا المذهبين من جمهور المتكلمين وغيرهم ويحتمل
ان يكون المراد منه التحقق الظلي بناء على ما ذهب اليه الجمهور
من المتكلمين واما ما قاله بعض الافاضل بقوله ان اريد بتحقق
العام والخاص تحققهما الاصيل فمم ان شروط تحقق العام
ومعانداته اقل من شروط تحقق الخاص ومعانداته لكن لا يجدي
ذلك نفعا لان مدار المقصود الذي هو بيان كون الوجود

اعرف من باقي المفهومات على تحقق الظلي كما هو الظاهر
من الدليل وان اريد به تحققهما مطلقا لا تحققهما الظلي فلا
نسلم ان شروط تحقق العام ومعانداته اقل من شروط تحقق
الخاص ومعانداته اذ قد يوجد الخاص تحققا ظليا فلم يتحقق
هناك عام ولا شرط تحققه ولا رفع موانعه انتهى كلامه فليس
بسديد لانه ان اراد بعدم تحقق العام وشروطه وموانعه
عدم تحققها الظلي فمم لان الخاص لا يفارق العام اصيلا
كان العام والخاص او ظليا على ان الكلام انما هو في صورة
الظلي كما لا يخفى وان اراد به عدم تحققها الاصيل فمسلم
لانه لا اصالة في صورة الظلي لكن لا كلام فيه بل في الظلي لان
الكلام انما هو في الشق الثاني من الترديد الذي هو عبارة عن
صورة الظلي قوله اذ لا علاقة الى آخره المراد من العلاقة
ههنا العلاقة الموجبة بحيث يلزم من تحقق احدى الصورتين
تحقق الاخرى فلا يرد عليه ما قاله بعض الافاضل بقوله
لا خفاء في ان العلاقة متحققة بين الصور الذهنية كاللزوم والعلية

اذ بعض الصور تكون علة لصورة اخرى وكذلك يكون بعضها
ملزومًا وبعضها لازمًا الى غيره وانما يرد عليه ذلك ان لو كان
المراد من العلاقة ههنا هو مطلق العلاقة وليس كذلك فيكون ما
قاله في الحقيقة يرجع الى ما قاله المصنف رحمه الله كما لا يخفى
على المتأمل في الجملة واما ما قاله بعد ذلك بقوله وحمل الكلام
على انه المراد ولا يجب تحقق علاقة بين الصور الذهنية لا يلايم
ذكر قوله ولا تعاند الى اخره فليس بسديد لان سلب التعاند لا
يوجب ثبوت العلاقة بل يجوز ثبوتها وثبوت الجواز لا ينافي
سلب الوجوب لجواز ان يكون الشيء جايزًا ولا يكون واجبًا
وكذا الكلام في قوله بعد ذلك ايضا وتخصيص الصورتين
المذكورتين بصورتي العام والخاص في الذهن يدفعه قوله
ولا تعاند بل هي متفاوتة انتهى كلامه فانه ليس بسديد ايضًا وقوله
لان المراد من الصور الذهنية بعضها لا كلها وسلب التعاند
عن البعض لا ينافي ثبوته في البعض الاخر وكذا الكلام في التفاوت
على انه يعم التعاند وغيره وان كان المراد منه الخصوص بناء على

ان العام اذا كان مقابلا للخاص يكون المراد من غير ذلك
الخاص كما مر غير مرة ثم الضمير في منه الى الضد الاول وفي
بدونه الى الضد الثاني والمعنى ان خطور الضد مع الضد
الآخر اقرب من خطوره بدونه كالسواد مع البياض فان خطور
السواد بالبال مع خطور البياض اقرب من خطور السواد
بدون خطور البياض ومن الافاضل من جعل كلا الضميرين
الى الضد الاول حتى فسر الكلام بقوله يعني ان الضد كالسواد
اقرب خطورا بالبال حين خطور الضد الآخر كالبياض من
الضد حين خطور ما ليس ضدا له كالحركة اذ خطور السواد اقرب
حين خطور البياض من خطور السواد حين الحركة انتهى بلفظه
لكن فيه تامل لان كلامه قدس سره يحتمل الضد وغير الضد بحيث
يشملهما جميعا بخلاف ما ذكره هذا الفاضل فانه يختص بالآخر
وهو وان كان جايزا في حد ذاته ونفسه لكنه على خلاف
الظاهر المتبادر عند الاطلاق قوله قدس سره نعم جواب
عن سوال مقدر وهو ان يقال هل لا يتصور ان يكون شرط تحقق

العام ومعانداته شروط تحقق الخاص ومعانداته بالنسبة
الى تحققهما فى الذهن فاجاب بما محصله انه يتصور ذلك
لكن لا على الاطلاق بل اذا كان الاعم جزءا الى آخره هذا وقد اعترض
عليه بعض الافاضل بما محصله انه ينتقض بقولهم الانسان الماشي
الناطق فانه من قبيل تعقل الخاص بالعام مع انتفاء الشرطين المذكورين
فيه اذ ليس المراد في تلك الصورة تعقل الانسان بالكنه ولا ان
الماشي وامثاله جزء منه والحال ان شروط تحقق العام فيه ومعانداته
فيه شروط تحقق الخاص ومعانداته فيه من غير عكس لكن فيه تامل
لان ما يتعقل به الانسان في هذه الصورة ليس هو الماشي وحده
بل باعتبار قيد النطق معه ولا شك انه مساو للانسان حينئذ
فلا يكون من باب تعقل الخاص بالعام كما ذكره بل من باب تعقل احد
المتساويين بالآخر فعلى هذا لا يتم ما ذكره من التوجيه بعد ذلك
بقوله ولا يشتبه على العاقل ان ذلك انما يرد على قول من فرق بين
تعقل الشيء بالوجه وبين تعقل وجه الشيء واما على قول من لم يفرق
بينهما فلا الا ان التحقيق الفرق بينهما على ما يلوح به مقامه انتهى بلفظه

لانه

لانه على تقدير المساواة لا ورود له اصلا فضلا عن وروده على
سبيل الترديد على ان عدم الفرق بين التعقلين انما هو بالنظر
الى الذات لا بالنظر الى الحيثية وذلك ان وجه الشيء له اعتباران
احدهما ان يعتبر من حيث هو ذاته مع قطع النظر عن كونه
ملاحظا به ولو بالوجه وثانيهما ان يعتبر من حيث انه ملاحظ
به غيره فالاول يسمى تعقل وجه الشيء والثاني يسمى تعقل الشيء بالوجه
ولا خلاف بالحقيقة لكونه لفظيا فلا يتم ما ذكره من الفرق الا ان
يحمل كلامه على ما ذكرنا من الفرق بحسب الاعتبار واما ما قاله
على قوله كان شروط تحقق العام الى آخره بقوله لا يخفى انه اذا وجد
باعتبار حصول العقلي الظلي كون شروط تحقق العام ومعانداته
اقل من شروط الخاص ومعانداته لم يصح الحكم بالانحصار المستفاد
من قوله وما ذكرناه انما هو بالنسبة الى تحققهما الى آخره الى آخره
فليس بسديد لابتنائه على ما ذكره من الترديد على قوله لا بالنسبة
الى تحققهما في الذهن بقوله ان اريد بتحقق العام والخاص تحققهما
الاصيل الى آخره وقد علمت ما فيه فلا نعيده وكذا ما قاله بعد

ذلک من التوجیه بقوله اللهم الا ان یقال ذلک بحکم الاشتشا الی اخره
لیس بسدید ایضا لعین ما ذکرنا من الابتناء فلا تغفل واذا تقرر
هذا فنقول قوله ان فرض الی اخره جواب عن سوال مقدر یرد علی قوله
وکذا نغاند تحقق الاعم فیه الی آخره بان یقال هذا مستدرک لانه لا
تغاند بین الصور الذهنیة کما نص علیه فیما سبق بقوله ولا تغاند الی آخره
فاجاب بما محصله انه لا استدراک ههنا وانما یکون ذلک ان لو
کان الکلام علی سبیل التحقیق ولیس کذلک بل علی سبیل الفرض والتقدیر
وفیه اشارة الی بیان ان حکم المعاند لا یستلزم کون المعاند بالفعل
بل یکفی فیه فرضه وتقدیره ویمکن لک ان تقرر السوال بطریق التناقض
بین کلامیه وتقرر الجواب علی ذلک ایضا بان یقال قوله وکذا نغاند
الی آخره یناقض قوله فیما سبق فلا تغاند الی اخره فاجاب بما محصله
انه لا تناقض وانما یلزم ذلک ان لو کان الکلام علی سبیل التحقیق ولیس
کذلک الی اخره **قوله** قدس سره کما هو مذهب الشیخ الی آخره
اعترض علیه بعض الافاضل بقوله کما قد عرفت عدم مناسبة ما ذهب
الیه الشیخ بهذا المقام الی اخره وهذا الاعتراض فی الحقیقة من کلامه

قدس سره فیما سبق فی بحث قوله والحق عند الشیخ الی اخره
ویمکن ان یجاب عنه ایضا بان عدم المناسبة انما یتم ان لو کان ذکره
بطریق الاصالة ولیس کذلک بل بطریق التبع بالشق الثانی من الاستدلال
اذ من شان المستدلین انهم یرددون بین الاحتمالات العقلیة وان
لم یتعلق ببعضها غرض بحسب ذاتها وبعدم مناسبة المقام حسما
لمادة الاشکال بالکلیة وامثال هذا کثیرة فی کتب القوم کما لا یخفی علی من له
ادنی دربة فیها وبهذا یندفع ما قاله ایضا بعد ذلک بقوله وایضا قول
الشارح فیما سبق وقد سبقت منا اشارة الی ان الخلاف فی کون الوجود
بدیهیا او کسبیا مبنی علی کونه معنی واحدا مشترکا لا یلایم الاستدلال
بالدلیل الاول اذ یفهم منه خلاف ما فهم من قول الشارح من ان الوجود
الذی اختلف فیه انه بدیهی او کسبی هو الوجود المطلق المشترک قطعا
الی آخره لانه انما یفهم منه ما ذکره من الخلاف ان لو کان ذکره بطریق
الاصالة ولیس کذلک لما ذکرنا واما ما قاله بعد ذلک بقوله علی ان
المدعی غیر متعین فی ذلک الاستدلال اذ علی الشق الاول یکون الدعوی
کون حقایق الموجودات کسبیة وعلی الثانی کون الوجود المطلق

المستدل عليها كسبيًّا الى اخره فليس بسديد لانه على الشق الاول
ليس الدعوى هو كون حقايق الوجودات كسبية بل هو لازم له لكون العينية
من الطرفين ولو سلم فعدم التعين ممنوع كيف وان حقايق الوجودات
على تقدير العينية يكون عبارة عن الوجود المطلق لا يقال هذا لا يستقيم
على مذهب الشيخ اذ العينية عنده انما هو بالنظر الى الوجود الخاص
لا بالنظر الى الوجود المطلق لانا نقول المطلق هو عين الخاص ولا فرق
الا بحسب التشخصات وذلك ان الوجود له اعتباران احدهما
من حيث هو هو مع قطع النظر عن تعلقه بغيره واضافته اليه
كالوجود مثلا وثانيهما من حيث تعلقه بغيره واضافته اليه كوجود
الانسان مثلا فالاول يسمى بالاطلاق والثانى بالخصوص قوله
قدس سره فانه ليس كنه شى منها بديهيا الى اخره يرد عليه بانه لو اراد بانه
ليس كذلك بالنظر الى جميع الافراد او بالنظر الى بعض الافراد فان كان
الاول فممنوع لجواز ان يكون معلوما بالنظر الى البعض ولا يكون فهو[٢]
ذلك معلوما لنا وعدم العلم لا يستلزم عدم العلم وان كان الثانى
فمسلم لكن لا ينافى كونه بديهيا بالنظر الى البعض الآخر ولا يذهب عليك

انه هذا جواب عن اصل الاستدلال باختيار الشق الاول غير ما اجاب
به المصنف لما انه بالنظر الى الشق الثانى كما لا يخفى وفيه سوال الى اخره
وهو انه لو لم يكن كنه ماهية من الماهيات بديهيا لزم ان لا يتعقل
شى من الاشياء لانه لو تعقل منها شئ لكان تعقله اما بالكنه او بالوجه
وتعقله بالوجه اما بوجهه او بكنهه وتعقل وجه وجهه اما بوجهه
او بكنهه وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل او يعود ويتوقف
على ما قبله فيلزم الدور واجاب عنه بعض الافاضل بانه انما يلزم ذلك
ان لو كان المراد من الماهية ههنا مطلق الماهية اعم من ان يكون
[٢]من موجودة او معدومة واما اذا كان المراد الماهية الموجودة
كما يستدعيه سياق الكلام وجوز تعقل كنه شى وجودى بالوجه العدمى
فلا يلزم ذلك كما اشرنا اليه فيما سبق اه لكن فيه تامل لان تعقل
الشى بالوجه العدمى او بكنهه او بوجهه وكذا الكلام فى وجه وجه
وجهه فيلزم التسلسل والدور والاصل فى الجواب هو انا نختار
[٢]كان بالوجه وهو بديهى فى الواقع ونفس الامر وان كسبيا بالنظر
الى الغرض والتقدير على تقدير كسبية الوجه ايضا فلا يلزم الدور

ولا التسلسل بالنظر الى الواقع ونفس الامر على ان كسبيه الكنه
لا يخلو من ان يكون بالنظر الى الواقع ونفس الامر او بالنظر الى
الغرض والتقدير فان كان الاول فهو ممنوع لعين ما ذكرنا وان كان الثاني
فيسلم لكن ذلك لا يستلزم كسبيته بالنظر الى الواقع ونفس الامر
فالاستدلال المذكور انما هو بالنظر اليه لا بالنظر الى الغرض والتقدير
ونظير ذلك هو ما ذكره في شرح الطوالع في بحث التقسيم الثاني للعلم
واما ما ذكره من التحقيق بعد ذلك بقوله واعلم ان الوجه العدمي الذي
نعقل به الماهية الموجودة لا بد ان يكون من العوارض المشتركة بين
الماهيات الموجودة وغيرها اذ لو كان مختصا بها لزم كونه كسبيا
على قاعدة المستدل فامتنع التعقل به واما اذا كان مشتركا بينها
وبين غيرها جاز التعقل به بناء على جواز كون ذلك الغير بديهيا
الى اخره ففيه تامل ايضا لان المراد من اللزوم الذي ذكره اما اللزوم
في الواقع ونفس الامر او اللزوم على قاعدة المستدل كما نص عليه
في تقريره فان كان الاول فهو ممنوع وان كان الثاني فيسلم لكن
امتناع التعقل به ممنوع لامكانه بالنظر الى الاول اللهم الا ان

يخص كلامه بالنظر الى الثاني وفيه تامل ايضا لان امتناعه بالنظر
الى الثاني لا يستلزم امتناعه بالنظر الى الاول فيجوز تعقله به فلا
يكون ما ذكره من التحقيق حاسما لمادة الاشكال بالكلية **قوله**
قدس سره انما البديهي بعض وجوهها هذا جواب عن سؤال
مقدر يرد على قوله وليس كنه شيء الى اخره وهو ان يقال ما ذكر من
السلب لا يكاد ان يتم كيف وان البعض منها بديهية فاجاب
بما محصله ان ما يكون بديهيا من البعض هو بعض الوجوه للما
هيات ٢ انفسها والكلام فيها لا في غيرها والمراد ببعض الوجوه هو الوجوه
العدمية اذ الوجوه الوجودية كسبية على ما مشى عليه المستدل هذا
وقد اعترض عليه بعض الافاضل بقوله وههنا بحث وهو ان
العارض للشيء الكسبي اذا كان كسبيا كما حكم به المستدل في الشق الثاني
من الترديد لم يصح منه الحكم بكون وجوه الماهيات الكسبية بديهية
اذ كسبية ذي الوجه يستدعي كونه كسبيا فبين كلاميه تناقض صريح
اه لكن ٢ نظر لانه لا تناقض اصلا فضلا عن صراحته لان دعوى
البداهة لبعض الوجوه انما هو بالنظر الى مذهب المعترض

٢ لا الماهيات صح

٢ فيه صح

المشار اليه بالجواب عن اعتراضه المشار اليه بقوله انما البديهي بعض
وجوهها ومدعيه ان العارض الكسبي لا يلزم ان يكون كسبيا لا بالنظر
الى مذهب المستدل في الشق الثاني من الترديد فلا تناقض لتغاير
الجهة **قوله** قدس سره اولى ان يكون كسبيا فيه منع ظاهر
كيف وان كسبية المتبوع لا يستلزم كسبية التابع فضلا عن ان يكون
اولى في كونه كسبيا لان التبعية عبارة عن وجود شي مع شي ذهنا كان
او خارجا ولا يلزم من وجود شي مع شي اشتراكه في الوصف لجواز
الاختلاف فيه وهذا بديهي وانكاره مكابرة لا يلتفت اليها
قوله والجواب الى آخره يرد عليه بانه لا يطابق الاستدلال
لانه انما هو بالنظر الى اعتبار الحيثية فيه والمعنى فيعقل العارض
من حيث انه عارض تبعا للمعروض فلا يتم ما ذكره بقوله اذ قد الى آخره ٢ بتصوره
لانه انما هو بالنظر الى ذاته من حيث هو هو مع قطع النظر عن
كونه عارضا والكلام فيه بل فيه على انه لو سلم التبعية بالنظر اليه ايضا
لكن ذلك لا يستلزم تعقل الوجود بالكنه والكلام فيه لا في غيره وانما
قيد الكلام بقيد المفهوم احترازا عن ما صدق عليه العارض

اما انه باعتبار ذلك لا يتصور انفكاكه عن المعروض اذ لا وجود للعارض
بدونه لكن هذا انما يتم بالنظر الى الوجود الخارجي واما بالنظر
الى الوجود الذهني فلا يتم كيف وان مفهوم العارض من الامور
الاضافية ولا تعقل للاضافة بدون تعقل الطرفين وبهذ
التقرير ظهر لك ان ما قاله قدس سره بقوله ومن ادعى الى آخره
انما يتم ايضا ان لو اعتبر الوجود من حيث هو هو مع قطع النظر
عن كونه عارضا للماهيات واما لو اعتبر من حيث العروض
لها فلا يتم لان معنى التبعية معتبر في مفهومه وحقيقته
حينئذ وكيف هنا استفهام على سبيل الانكار على طريقة قوله
تعالى كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللّٰهِ وَكُنْتُمْ اَمْوَاتًا
الآية وسند المنع ظاهر لانه لو سلم لا يكون تصور الوجود اول
الاوليات فيلزم خلاف الغرض والتقدير ولهذا لم يتعرض قدس
سره الى ذكره **قوله** سلمناه الى آخره يرد عليه بانه لا يتم
به التقريب لان الغرض كونه كسبيا بالنظر الى جميع المواد وما ذكره
من التسليم انما يفيد بالنظر الى بعض المواد وحمل الدعوى

على البعض دون الكل اثبات لمذهب رابع ولم يقل به احد ومن
ادعى انه هو هذا المذهب الذي هو في صدد بيانه ففي اثباته خرط
القتاد واما ما اعترض عليه بعض الافاضل من ان ماهية معينة
ضرورية من الماهيات الموجودة اذا استلزمت كون الوجود
بديهيا على تقدير تسليم كون العارض تابعا للمعروض في التعقل
استلزم كون الماهيات الموجودة الباقية كسبية الوجود
على ذلك التقدير ايضا فيلزم ان يكون الوجود على تقدير الزيادة
بديهيا وكسبيا انتهى بلفظه فليس بسديد لان من قال بذلك التقدير
يقول بذلك اللزوم ايضا غاية ما في الباب ان كونه بديهيا بالنظر
الى بعض المواد وكونه كسبيا بالنظر الى البعض الآخر فلا منافاة في فيه
ذلك لتغاير الجهة قوله وقد يجاب الخ تامل من وجهين احدهما
انه انما يتم ان لو كان الوجود من عوارض الماهية المطلقة لا من
عوارض الماهية المخصوصة والظاهر ان الامر خلافه اللهم الا ان
يحمل العروض على العروض الظني بحيث يعرض للماهية المطلقة
الكائنة في الماهية المخصوصة بناء على ما تقرر عندهم من ان الكلي

لا وجود له الا في ضمن جزئياته وفيه تامل ايضا لانه انما يتم بالنظر
الى كون الكلي الطبيعي موجودا في الخارج وفيه بحث وسيجيء
تحقيقه في بحث لواحق الماهية ان شاء الله تعالى وثانيهما
ان قوله وانها بديهية ان اراد به انها بديهية بالكنه فمم فلا بد له
من دليل وان اراد به انها كذلك بالوجه فمم لكن ذلك لا يستلزم
بداهة الوجود بالكنه الذي كلامنا فيها واما ما قاله بقوله ففيه
نظر الخ وفيه تامل ايضا من وجهين احدهما ان كون
الماهية المطلقة من عوارض الماهية المخصوصة مم لجواز ان
يكون جزءا او عينا على تقدير كونها ماهية جنسية او نوعية ولا
بد لمنع ذلك من دليل وثانيهما ان عدم الاستقلال انما يتم ان
لو اعتبر العارض من حيث هو عارض واما لو اعتبر من حيث هو
هو مع قطع النظر عن كونه عارضا فلا يتم ما ذكره من العود
المدلول عليه بقوله فيعود الخ قوله قدس سره فيلزم
الاستدراك يرد عليه بان الاستدراك ههنا عبارة عن كونه
زايدا بدون الاحتياج اليه بقرينة تفريعه على الاحتياج

المدلول عليه بقوله فيحتاج الى آخره فيفهم منه ان هذا الجواب
جواب عن الاستدلال المذكور لكن لا حاجة اليه لحصول الاستغناء
بدونه لكنه ليس كذلك لانه على تقدير ما ذكره من التقرير لا يصلح ان
يكون جوابا اصلا فضلا عن عدم الاحتياج اليه لحصول الاستغناء
بدونه لان هذا الجواب حينئذ يكون من جملة الاستدلال المذكور
فكيف يصلح ان يكون جوابا عنه فالاولى ترك هذا التفريع من البين
بالكلية وان امكن التكلف في الجواب عنه بان يقال التفريع المذكور
من باب الاضمار فيه وتقديره فيلزم الاستدراك في هذا
الجواب لعدم صلاحيته للجواب وليس معناه فيلزم الاستدراك
في هذا الجواب لحصول الاستغناء بدونه على ما هو الظاهر المتبادر
عند الاطلاق او يقال المراد من الاستدراك عدم كون هذا الجواب
جوابا والمعنى فيلزم ان لا يكون هذا الجواب جوابا غاية ما في الباب
انه عدل عن ذلك رعاية للتناسب اللفظي بين المفرع والمفرع
عليه اذ الاحتياج ينافيه عدم الاحتياج الذي هو عبارة عن
الاستدراك كما لا يخفى على من له ادنى دربة في اساليب الكلام ثم

المراد

المراد من الجوابين السابقين هو ما ذكره المصنف في الجواب
من المنع والتسليم بقوله لا نسلم الى آخره وبقوله سلمناه الى آخره
ومن الافاضل من وجه الجوابين السابقين بوجهين آخرين لكن لا
يخلو توجيهه عن الاضطراب فيه ومن اراد الاطلاع عليه فعليه
بالمراجعة اليه بالتامل الصادق والله تعالى الموفق وانما اعرضنا
عن بيانه لئلا يطول الكتاب على ان العاقل تكفيه الاشارة
والجاهل لا تغنيه العبارة **قوله** الوجه الثاني الى آخره واعلم
ان هذا الوجه من باب القياس الاستثنائي وحاصله ان الوجود
ليس بضروري اذ لو كان ضروريا لما عرفه العقلاء لكنهم عرفوه فينتج
انه ليس بضروري وفيه تامل لانه لا يتم به التقريب لان عدم كونه
ضروريا لا يستلزم كونه كسبيا لجواز ان لا يكون هذا ولا ذاك كما
هو المذهب الثالث فالاولى في تقريره ذكر الكسبي بدل الضروري
بان يقال ولو كان الوجود كسبيا بدل قوله فلو كان الوجود ضروريا
اذ الحاصل حينئذ الوجود كسبي اذ لو لم يكن كسبيا لما عرفه العقلاء
لكنهم عرفوه فينتج انه كسبي وحمل الضروري على الكسبي بان يذكر

الشئ

بان يذكر ويراد به نقيضه بقرينة المقام وهو كون الوجود كسبيا
لانه في صدد بيان المذهب الثاني وان كان ممكنا لكنه تكلف
جدا لكونه على خلاف الظاهر المتبادر عند الاطلاق وكذا الكلام في
حمل الاستدلال على التحقيق بحيث يكون بالنظر الى من لا يقول
بالواسطة لان الاصل في الايراد التعميم اذ التخصيص طار عليه
على انه لا ينافي الاولوية التي كلامنا فيه كما ظهر لك من التقرير **قوله**
والجواب الى آخره واعلم ان هذا الجواب يتعلق بالاستثناء
لنقيض التالي وحاصله ان التعريف على قسمين تعريف حقيقي
وتعريف لفظي وتعريف العقلاء الوجود من قبيل الثاني وهو
لا ينافي البداهة وانما المنافي لها هو الاول اذ غايته تصور الشيء
بمفهومه فلو كان بديهيا لامتنع تصوره بمفهومه لاستلزامه
تحصيل الحاصل بخلاف الثاني فان غايته التصديق بوضعه
وهو لا ينافي تصوره بمفهومه لجواز ان يكون الشيء معلوما بمفهومه
ومجهولا بموضوعه بحيث لا يعلم ما وضع اللفظ بازائه وقد سبق
نبذ من هذا التحقيق في المباحث السالفة فاطلب تفصيله

ممناك

ممناك والله تعالى الموفق ثم لا يذهب عليك ان قوله ولا يلتفت
الى آخره بالواو عطفا على قوله لتمييز ما هو المراد الى آخره لكن الاولى
ان يكون بدونه ليكون تعليلا له اذ على الاول يكون الكلام من
باب التاكيد وعلى الثاني يكون من باب التاسيس وهو خير من
التاكيد لكونه من باب الافادة بخلاف التاكيد فانه من باب
الاعادة كما نص عليه اهل الاصول **قوله** وقد اجيب يرد عليه
بان هذا الجواب لا يرد الاستدلال بل يثبته اذ محصله ان البديهي
هو الكون في الاعيان لا الوجود وبداهته لا يستلزم بداهته فلا
يكون ضروريا بل كسبيا وهو مضمون الاستدلال بعينه
على ان النزاع انما هو في الوجود لا في الكون في الاعيان اذ هو
تعريفه على ما فيه من خلاف او هو لا يستلزم ان يكون حقيقته
على ان تقييد الكون بالاعيان يشعر بان النزاع في كون الوجود
بديهيا او كسبيا اولا هذا ولا ذاك انما هو في الوجود المحمول
في الخارج وليس كذلك لما انه اعم من ذلك كما يدل عليه الدليل الذي نق
تامل تدرك ان شاء الله تعالى وحمل التقييد المذكور على الاتفاق



وان كان جايزا فى حد ذاته لكنه على خلاف الظاهر المتبادر عند
الاطلاق اذ الاصل فى القيود ان يكون لزومية لا اتفاقية كما لا
يخفى على من له ادنى تتبع واستقراء فى كلام القوم ثم ما تصوره
الجماعة لا يكاد ان يصح كيف وان الشى الموجب للكون فى الاعيان
انما هو الايجاد المعبر عنه بالتكوين الذى هو من الصفات الفعلية
له تعالى لا الوجود نفسه والى هذا المعنى اشار قدس سره
بقوله الذى توهموا الى اخره اذ التوهم ما ينسب اليه الاباطيل
كما نص عليه فى شرحه للمفتاح **قوله** الاول الى اخره حاصله
ان تصور الوجود المطلق يتوقف على تميزه من غيره وهو المطلق
يتوقف على التميز المطلق وهو يتوقف على الوجود المطلق فيلزم توقف
الوجود المطلق على الوجود المطلق ومنشاء هو الباء فى قوله التوقيف
بتميزه لانها لا تخلو من ان تكون للسببية او للشرطية على معنى ان تصوره
انما يكون بشرط تميزه الى اخره واياما كان فهو يستلزم التوقف
لان كلا من السبب والشرط مما يتوقف عليه الشىء كما لا يخفى وبهذا آن مع
التقرير ظهر لك ما قاله بعض الافاضل بقوله وانت تعلم ان الدليل

آن مع المذكور انما يتم اذا كان المراد تصور الوجود يتوقف على غيره ولا
شك ان ما ذكره الشارح من قوله لان المدرك متميز الى اخره
ر لا يفيد ذلك التوقف بل نقول ما هو معلوم ان التميز لازم للتصور
والزوم لا يستلزم التوقف هذا كلامه ليس بسديد لان التميز
اللازم اذا كان سببا او شرطا يستلزم التوقف فلا معنى لسلبه
على الاطلاق بقوله واللزوم لا يستلزم **قوله**
آنه مع والجواب الى اخره حاصله لا يرد لتغاير الجهة لان التميز الموقوف
عليه هو التميز فى نفس الامر لا العلم بذلك التميز وانما يلزم ذلك
ان لو كان الموقوف عليه هو العلم بذلك التميز لا التميز نفسه وليس
كذلك لان وجود الشىء انما يتوقف على وجود السبب او على وجود
الشرط لا العلم بوجود السبب او بوجود الشرط هذا لكن فيه
تامل لان ظاهر عبارة المصنف يشعر بالتوقف على نفس التميز لا
ذلك مع على العلم بذلك التميز بقرينة قوله انما يكون بتميزه الى اخره حيث
اطلقه ولم يقيده بقيد التعقل اللهم الا ان يقال معتبر فيه بقرينة
قوله فيما بعد لا يعقل الا بعد الوجود الى اخره اذ تعقل المطلق بسبب



او شرط لتعقل الخاص فعلى هذا يتم ما ذكره من الجواب كما ظهر لك
من التقرير الحاصل **قوله** قدس سره اذ قد عرفت الى آخره
هذا تفصيل لما اجمله المصنف فيما سبق اذ المغايرة المذكورة بينت
بطاهرة منه لا سيما المغايرة بين السلب والعدم لان عدم ظهورها
بينهما مما سبق لظهر وحاصل المغايرة بينهما هو ان السلب عبارة عن
رفع صدق المحمول على الموضوع واتصافه به بخلاف العدم فانه
عبارة عن نفس المتصف به الذي هو عبارة عن نفس الصفة وكذا
الكلام بين الايجاب والوجود اذ الوجود عبارة عن نفس الصفة
كما ان العدم كذلك بخلاف الايجاب فانه عبارة عن اقتضاء صدق
المحمول على الموضوع واتصافه به فمآل الايجاب والوجود الى الكيفيات
النفسانية ومآل السلب والعدم الى الافعال النفسانية اذ الرفع
فعل من افعال النفس الانسانية وكذا العدم اذ هو عبارة عن
الفقد كما نص عليه في الصحاح وهو فعل من افعال النفس ايضا فلا
تغفل عن هذا المقال فانه يرشدك في كثير من المقال **قوله**
قدس سره الا وجوده للموضوع اعترض عليه بعض الافاضل بقوله لا شك

ان الوجود في قوله وجوده للموضوع هو الوجود الرابط وهو من
البين ان في كل موجبة وجودا رابطا سواء كان المحمول فيها
موجودا في نفسه او لا يكون موجودا في نفسه كقولنا زيد اعمى اذ
معناه وجود له العمى فلا يصح القول بان الايجاب لا يقتضي وجود
المحمول للموضوع الى آخره ويمكن ان يجاب عنه بوجهين احدهما
ان ذكره على سبيل التبعية والاستطراد على سبيل القصد والاصالة
وثانيهما ان فيه اضمارا تقديره ولا وجوده للموضوع بعد وجوده
في نفسه فيكون الكلام حينئذ بالنظر الى الوجود المحمولي لا الوجود
الرابط فلا يرد به النقض عليه وحمله السهو من قلم الناسخ لا يعدل
اليه لعدم الاحتياج اليه مما ذكرنا من الوجهين **قوله**
قدس سره نعم هذا جواب عن سؤال مقدر وتقريره ظاهر في
جميع موارده ومنشأ الظهور فيه هو مدخوله وهو القاعدة
الكلية في معرفة ذلك والله تعالى الموفق وحاصله ههنا ان الاطلاق
من جهة المشابهة لا من جهة العينية فلا يتم ما ذكره من الاحتجاج
قوله والجواب الى آخره هذا جواب تحقيقي لا

اللزامي كيف وانه لا يقول به المستدل كما لا يخفى حيث اضاف
الحصول الى نفس الماهية لا الى صورتها وهو في الحقيقة تمهيد
للجواب التسليمي لكن الاولى ترك لفظ التصور في تقريره لما ان
ذلك يوهم بالتناقض وذلك ان ذكر التصور يدل على الحصول بطريق
الصورة باخذها في تعريفه كما لا يخفى وقوله وحصوله للنفس
الى اخره يدل عليه لا بطريق الصورة وان امكن الاعتذار عنه بان
يقال التصور ههنا بمعنى الحصول فقط لا بمعنى الحصول بطريق
الصورة على ان الكلام في الاولوية والاعتذار المذكور لا ينافي
الاولوية وكذا الكلام في قوله قدس سره لا يحتاج فيه الى اخره اذ يفهم
منه انه يجوز ان يكون حصوله بطريق الصورة اذ سلب الاحتياج
لا يستلزم الجواز فالاولى تغييره الى ان يقال علما حضوريا
لا حصوليا بحيث يكون حصوله بطريق صورة منتزعة الى آخره
وان امكن الاعتذار عنه ايضا بان يقال المراد من عدم الاحتياج
عدم الحصول وان كان على خلاف الظاهر المتبادر عند الاطلاق
على ان الاعتبار بالمعاني لا بالالفاظ لكون المعاني اصلا بالقصد

ذلك صح

لا صح

بخلاف

بخلاف الالفاظ فانها بطريق التبع كما لا يخفى وكذا الكلام
في قوله قدس سره فانه على التقديرين الى اخره فان الاولى تركه لئلا
يتوهم المصادرة على المطلوب اذ هو عبارة عن التسوية المدلول
عليها بقوله سواء قلنا الى اخره وان امكن الاعتذار عنه ايضا
بان يقال المصادرة مم وانما يلزم ذلك ان كان قوله فانه على
التقديرين الى اخره من باب الاستدلال والاحتجاج وليس
كذلك بل من باب البيان والتفصيل وان كان في
صورة الاستدلال والاحتجاج هذا وقد اعترض بعض
الافاضل بقوله ولا يخفى عليك ان هذا الدليل لو تم على امتناع
تعقل كنه جميع ما قام بالنفس من الصفات الحقيقية كالقدرة
والارادة والاعتبارية كالحدوث والامكان بل دل على
امتناع تعقل كل من الوجودات الخاصة الى اخره لكن فيه
نظر لانه انما يتم ما ذكره من الامتناع ان لو اعتبر ما قام
بالنفس من الصفات الحقيقية والاعتبارية من حيث
انه وجود من الوجودات اذ به يلزم اجتماع المثلين واما

اذا اعتبر الخ من حيث انه صفة من الصفات فلا يتم اذ كون
الشي وجودا غير كونه صفة فلا يلزم اجتماع المثلين حينئذ
وكذا الكلام في الوجودات الخاصة اذ كون الوجود وجودا
غير كونه صفة من الصفات وهذه المغايرة مغايرة حقيقية
لان الصفة اعم من الوجود لما ان كل وجود صفة دون
العكس فلا يرد علينا ما يقال من ان هذا المغايرة مغايرة
اعتبارية ولا كلام فيها بل في الحقيقة واما ما اعترض
عليه بعض الافاضل ايضا في بحث قوله سواء قلنا الي الخ
ولقايل ان يقول فيلزم على ذلك التقدير جميع الاشيا المتحدة
بالوجود للنفس معلوم بالعلم الحضوري كالمعلوم والممكن
بالامكان العام بل نقول يلزم من ذلك ان يكون ما هو متحد
بالكيفيات النفسانية الحاضرة عند النفس معلوما بالعلم
الحضوري ومنكشفا عندها والوجدان يكذب ذلك هذا كلامه
فليس بسديد ايضا لان كون العلم بالوجود علما حضوريا
لا يستلزم ان يكون العلم بغيره كذلك على ان ما ذكره من

114

باب المنع والمعنى ولو سلم ذلك لكن لا نسلم ان يكون
حصوله بطريق الصورة والشبح بل بطريق الذات والحقيقة
فلا يرد عليه ما ذكره من النقض وانما يلزم ذلك ان لو
كان ما ذكره من باب الاستدلال وليس كذلك كما
ظهر لك من التقرير لان منع المنع انما يكون باثبات
المقدمة الممنوعة لا بايراد النقض عليه لما ان ذلك
من خواص الاستدلال كما لا يخفى على من له ادنى دربة في
علم المناظرة **قوله** قدس سره على تقدير تسليم الوجود
الي الخ انما قيد المنع بهذا القيد دفعا لما يتوهم من انه
يتعلق بالجواب المنفي المدلول عليه بقوله ونحن لا
نسلم الي الخ لمشاركة بينهما في معنى المنع وانما دفعه
لتعلقه بالجواب التسليمي المدلول عليه بقوله ولئن سلم
الي الخ وذكره عقيب التسليمي لا يدل على تعلقه به كيف وان
الذي قيد صرح في المنع كما نص عليه بقوله اذ منع الي الخ وهذا
الجواب في الحقيقة يرجع الى تسليم حصول الوجود بطريق

الصورة والمعنى يسلمنا ان حصوله للنفس بطريق الصورة
ولا يلزم منه اجتماع المتماثل فيه لثبوت المغايرة بينهما بحسب الذي بقوله
الكلية والجزئية فاذا تقرر هذا فنقول المشار كذلك هو قيام
الاعراض بمحالها والمعنى ان قيام الوجود الذي هو للنفس
بالنفس ليس كقيام الاعراض بمحالها ان قيام الاعراض بمحالها
عبارة عن التبعية في التحيز وذلك انما يتصور في الامور
الموجودة والوجود ليس منها كما سيتحقيقه لكن هذا انما
يتم ان لو كان القيام ههنا بمعنى القيام المصطلح عليه عند
المتكلمين وهو ما ذكر من التبعية في التحيز واما اذا كان بمعنى
القيام المصطلح عليه عند الحكماء وهو اختصاص الناعت
بالمنعوت فلا لما ان ذلك لا يختص بالامور الموجودة بل قوله ح
يعمها والامور المعدومة ايضا يعرف حقيقة واعلم ان
النسخ قد اختلف ههنا في بعضها حقيقة بتنوين الحقيقة
وفي اخرى حقيقته باضافة الحقيقة الى ضمير الوجود فعلى
النسخة الاولى يكون المراد من الحقيقة ما يقابل اللفظ

والمعنى يعرف تعريفا حقيقيا لا لفظيا وعلى الثانية يكون
المراد بها ما يقابل الوجه والكنه والمعنى يعرف بكنهه لا بوجهه
واياما كان فالمعنى مستقيم لكن حمله على الاول اولى لان
الكلام ههنا انما هو بالنظر الى المذهب الثاني وهو مقابل بل
للمذهب الاول والتعريف فيه لفظي فيتعين ان يكون
التعريف في المذهب الثاني تعريفا لفظيا تحقيقا
للتقابل بينهما والقرينة على كون الكلام ههنا متعلقا
بالمذهب الثاني هو تعليله قدس سره بقوله لكونه الى
اخره حيث خص الكسب بالذكر بدل البداهة **قوله** ولا ما هو
قدس سره اعم الى اخره اعترض عليه بعض الافاضل بقوله
فعلى هذا لا يصح الاستدلال ببداهة الوجود الرابط على
بداهة تصور الوجود المطلق المحمول على ما مر في بحث
الاستدلال على بداهة الوجود المطلق تبصر فتذكر
انتهى كلامه لكن فيه نظر لانه انما يتم ان لو كان الوجود المطلق
من عوارض الوجود الرابط لان بداهة المعروض لا يستلزم بداهة

العارض واما اذا كان جزأ منه او عينا له على تقدير كونه
ماهية جنسية او نوعية كما سبق تحقيقه فلا وان كان يرد
عليه ما ذكرنا فيما سبق من التحقيق على ان الوجود الرابط
والوجود المحمول متحدان بحسب الذات ومتغايران بحسب
الاعتبار وذلك ان الوجود له اعتباران احدهما
من حيث انه محمول كقولك زيد موجود وثانيهما من حيث
انه واسطة في الحمل كقولك زيد قايم فالاول يسمى بالوجود
المحمول لكونه محمولا بالذات والثاني يسمى بالوجود الرابط
لكونه واسطة في الحمل اذ القيام مثلا يتصور حمله على زيد
مثلا الا بواسطة كونه موجودا اذ ثبوت شي لشي فرع ثبوت
المثبت له وبهذا التحقيق ظهر لك ان المراد من الموجود في
نفسه هو الموجود بالوجود المحمول ومن الموجود لغيره
هو الموجود بالوجود الرابط ومن المعدوم في نفسه هو
المعدوم بالعدم المحمول ومن المعدوم بغيره هو المعدوم
بالعدم الرابط ومن الوجود الرابط والعدم الرابط

هنا هو ما يكون واسطة في الحمل كقولك زيد قايم على
تقدير وجود زيد في الخارج وقولك زيد ليس بقايم
على تقدير عدمه في الخارج وانما يسمى بالرابط لما به
يرتبط المحمول بالموضوع غاية ما في الباب انه قدس سره
بتنبيه المصنف خص الموجود في نفسه بالتعريف لتعلق
البحث به بطريق الاصالة واما ما اعترض على هذا التعريف
بقوله ولا يشتبه عليك ان تعريف الموجود بالثابت
العين وتعريف المعدوم بالمنفي العين انما يصح على
راي من لم يقل بثبوت المعدوم الممكن والا لم يكن التعريف
الاول مانعا والثاني جامعا هذا كلامه ففيه نظر
ايضا لانه انما يتم ان لو كان المراد من المنفي هنا الممتنع
على ما هو المصطلح عليه وهو ممنوع لجواز ان يكون المراد منه
ما ليس بثابت عين والقرينة على ذلك تقابله بالموجود
وهو عام يشمل المعدوم الممكن والمنفي ايضا لان ما
ليس بثابت عين لا يخلو من ان يكون له تقرر في الخارج

اولا فالاول هو المسمى بالمعدوم الممكن والثانى هو المسمى
بالمنفى قوله الثانية انه المنقسم الى لغره اعترض عليه ايضا
بعض الافاضل بقوله فيه ان هذا التعريف لا يصدق
على موجود من الموجودات اذ الانقسام صفة مفهوم
الوجود لا يتعدى منه الى فرد من افراده ومن ضرورة تعريف
مفهوم كلى صدقه على كل فرد منه كما تقتضيه الصناعة الا ان
يؤول بان المقصود من ذلك ان الموجود ما يكون احدهما
الى لغره لكن فيه نظر ايضا لان صدق التعريف على كل فرد
من افراد المعرف يجوز ان يكون من شان الماهية النوعية
للتعريف لا من شان كل فرد من افراده فيتخلف الصدق
المذكور في بعض المواد كما نحن بصدده لا يخل بالتعريف
المذكور على انه يجوز ان يكون هذا التعريف تعريفا لفظيا
والصدق المذكور ليس من خواصه بل من خواص التعريف
الحقيقى وتقييده قدس سره بقوله حقيقة بالنظر
الى النسخة الاولى فيه كما سبق تحقيقه لانا فى العلاوة
المذكورة

المذكورة لما انه بالنظر الى الظاهر والعلاوة المذكورة بالنظر
الى الواقع فلا منافاة لتغاير الجهة واما ما اعترض عليه ايضا
بقوله ولا شبهة فى ان الحكم باختصاص الانقسام الى الفاعل
والمنفعل بالموجود مع انهم قالوا ان عدم علة الوجود
علة لعدم الوجود محل تامل ففيه نظر ايضا لانه يجوز
ان يكون الكلام بالنظر الى العلة الموجودة لا الى مطلق
العلة اعم ان موجودة او معدومة والاختصاص
المذكور انما بنا في التعميم لا التخصيص على ان العلة
لها معنيان ما يكون موجدا للشى وما يكون مستتبعا له
فالاول خاص بالوجود والثانى عام له وللمعدوم ايضا
والمراد من العلة ههنا المدلول عليها بقوله فاعل هو المعنى
الاول ولهذا فسره قدس سره بالتاثير فعلى هذا لا
يكون الحكم في الاختصاص المذكور محل تامل لا
يقال ما ذكرتم من العلاوة يؤول الى الوجه الاول فيلزم
الاستدراك في العلاوة المذكورة لانا نقول فرق بينهما

اذ الاثیم المؤثر والمستتبع لان الموجود یحتمل ان یکون مؤثرا
فی الشی ویحتمل ان یکون مستتبعا ایاه بخلاف الثانی فانه
یختص بالمؤثر اذ الکلام بالنظر الی التاثیر لا بالنظر الی الوجود
کما ظهر لک من التقریر **قوله** قدس سره ای یصح ان یعلم
الی اخره انما فسره بذلک تنبیها علی ان المراد من العلم ههنا هو
مطلق العلم اعم من ان یکون بالفعل او بالقوة لیشمل کل
فرد من افراد المعرف اذ لو خص باحد القسمین لا یشمل القسم
الاخر فلا یکون التعریف جامعا هذا وقد اعترض علیه بعض
الافاضل بقوله هذا التفسیر بیّنة لا سترة بها الا ان فی
عدم صدقه علی المعدوم علی رای من یقل بالوجود الذهنی
خفاء لا یخفی الی اخره ویمکن ان یعتذر عنه بان متعلق
العلم والاخبار ههنا هو الوجود والمعنی ما یصح ان یعلم
وجوده ویخبر عنه ایضا ومعنی الوجود لا یتصور فی
المعدوم فلا یتصور صدق التعریف المذکور علی المعدوم
فلا یتم ما ذکره من ان فی عدم صدقه علیه خفا لا یخفی واما

ما اعترض علیه ایضا بقوله بعد ذلک وقد عرفت فی صدر
هذا الموقف فی تفسیر المعلوم بما من شانه ان یعلم لانه لا حاجة
الی ان یفسر ما یعلم بما من شانه ان یعلم انتهی کلامه فیمکن ان
یعتذر عنه ایضا بان عدم الاحتیاج الی التفسیر لا یستلزم
عدم التفسیر لجواز ان یفسر لغرض ما من الاغراض کزیادة
التوضیح لطول المسافة والتنبیه علی ان المراد من العلم ههنا
هو صحة العلم کما ان المراد ذلک فی صدر هذا الموقف
لا شی اخر غیره اذ ربما یغفل عنه او یتوهم ارادة غیره علی
ان التکرار لاجل التاکید کثیر فی کلامهم لا سیما عند وقوع
الفواصل وکذا الکلام فی قوله قدس سره ویعلم بها تعریف
الوجود الی اخره فان المراد منه العلم بطریق الالتزام لا مطلق
العلم اعم من ان یکون بطریق الالتزام او بطریق المطابقة
فلا یرد علیه ما قاله بعض الافاضل ایضا بقوله فی کون
تعریفات الوجود بما ذکر معلوما من تعریفات الموجود
بالاشیاء المذکورة بحث الی اخره لانه ان اراد بالبحث

انه يعلم ذلك بطريق الالتزام فهو ممنوع وان اراد به انه يعلم ذلك
بطريق المطابقة فمسلم لكن لا كلام فيه بل في الاول وهو ثابت
ههنا لان تعريف المشتق بالمشتق يستلزم تعريف المشتق منه
بالمشتق منه مع اشتمال مفهوم المشتق على المشتق منه بحسب
اللغة حيث يقال الموجود شي له الوجود الى غير ذلك من تعريفات
المشتقات بحسبها واما ما استدل على ما ذكره من البحث بقوله
وكيف لا وكان تعريف الموجود بالثابت يفيد تعريف
الوجود بالثبوت لافاد تعريف كل مشتق باخر تعريف احدهما
ماخذهما بالاخر مع انه قد يكون بينهما المباينة انتهى كلامه ففيه
نظر لان قوله بينهما ان اراد به بين المشتق والمشتق منه
فالمباينة مم كيف وان احدهما يحمل على الاخر ولو بطريق
الاشتقاق بوجه ما من الوجوه كالماخوذية مثلا حيث
يقال الموجود ماخوذ من الوجود والوجود ماخذ منه
الموجود وكذا الكلام في ساير المشتقات والمشتقات منه
وان اراد به المشتقين او المشتقين منهما كالموجود والمعدوم

والوجود

١١٩

والوجود والعدم مثلا فالمباينة مسلمة لكن لا كلام
فيه بل في الاول كيف وان قوله للموجود وقوله الوجود في
هذا القول بخصوصه ينادي باعلى صوته بالاول لا بالثاني
كما لا يخفى على من له ادنى مسكة في اساليب الكلام **قوله**
قدس سره فان الجمهور الى اخره تعليل لما ذكره من الاخفى لكن فيه
تامل لان عدم علم الجمهور بذلك ليس بمعلوم ولا بد في اثبات
ذلك من دليل ولو سلم ذلك لكن الكلام ههنا بالنظر الى
من يقول بالمذهب الثاني كما نص عليه المصنف بقوله
فيما سبق ثم من قال بانه يعرف ذكر فيه عبارات فعدم
العلم للجمهور لا يكون حجة عليه لا يقال المراد من الجمهور
الجمهور من القايلين بالمذهب الثاني لا مطلقا فيتصور
الاحتجاج بذلك حينيذ لانا نقول في اثبات ذلك
خرط قتاد على ان قوله من في قوله ثم من قال الى اخره لا يختص
بواحد منهم بل يعم الجميع منهم فلا يتم ما ذكرتم من الارادة
فالاولى ترك الاستدلال بهذا القول والتمسك بغيره

قوله قدس سره وايضا الى اخره فيه تامل ايضا
لانه ان اراد بقوله الثابت يرادف الوجود انه كذلك
عند هذا القايل فم لجواز ان لا يقول بالترادف بينهما كما ذهب
اليه بعض المتكلمين وان اراد به انه كذلك عند غيره فمسلم لكن
لا يكون حجة عليه الى اخر ما ذكرنا انفا على تعريف احد المترادفين
بالآخر انما يكون تعريفا لفظيا فلما عرفه به علم ان هذا التعريف
لا يكون تعريفا حقيقيا فلا يصح ما ذكره بقوله فلا يصح الى اخره
واما ما قاله بعض الافاضل على قوله قدس سره والفاعل الى اخره بقوله
في كون الفاعل والمنفعل مشتملا على الموجود لغة واصطلاحا
مناقشة ولو سلم انهما لا بد ان يكونا موجودين لكن لا نسلم
انه يقتض الاشتمال المذكور انتهى كلامه فليس بسديد اما الاول
فلان المراد من الاشتمال الذي ذكره قدس سره اما لزوم الاشتمال
او جواز الاشتمال فان كان الاول فم ولو بطريق الالتزام
وذلك ان الفاعل عبارة عن الموجد فالوجود لازم له
لغة واصطلاحا اذ الايجاد بدون الوجود غير متصور

اصلا

١٧٦

اصلا ومن ههنا قالوا مرتبة الوجود متقدمة على مرتبة
الايجاد لان الشيء ما لم يكن موجودا لا يكون موجدا وكذا
الكلام فلا معنى للمناقشة حينئذ لما انها تؤول الى منع اللزوم
كما لا يخفى على من له ادنى دربة في اساليب الكلام وان كان الثاني
فم ايضا لكن لا مجال للمناقشة لانه لا كلام في جواز الاشتمال بل
لزومه وقد ثبت ذلك بما ذكرنا من التقرير واما الثاني
فلان المراد من الاقتضاء المدلول عليه بقوله يقتض الى اخره
اما الاقتضاء بالذات او الاقتضاء بالواسطة فان كان الاول
فمسلم لكن انتفاؤه لا يقتضي انتفاء الاقتضاء بالواسطة
لجواز ثبوته بدونه الا يرى ان الفاعل يقتضي الايجاد وهو يقتضي
الوجود لما ذكرنا من ان الايجاد بدون الوجود غير متصور
اصلا وان كان الثاني فم ايضا لعين ما ذكرنا انفا من التنوير
الى اخره فلا معنى لمنعه حينئذ بقوله لكن لا نسلم انه يقتضي
الاشتمال الى اخره هذا ما يقال في توجيه كلامه قدس سره
في هذا المقام والله تعالى الموفق لتحقيق المرام فاذا تقرر

هذا فنقول انما قيد قدس سره الحادث ههنا بقوله
ههنا تنبيها على ان الحادث قد يطلق على ما يشمل على المعدوم
حيث يقال الحادث ما يكون معدوما قبل وجوده وهو
من قولهم الحادث ما يكون موجودا مسبوقا بالعدم اذ
لا فرق بينهما الا بحسب اللفظ والعبارة ومنهم من وجهه
بقوله انما قيد بذلك لان الحادث قد يطلق على المحتاج الى
الغير وهو وان كان صحيحا في حد ذاته لكنه لا يناسب تفسيره
القديم بقوله موجود لا اول له اذ المناسب له حينئذ ان
بما لا يحتاج الى الغير فالاصل في التوجيه هو ما ذكرنا
فلا تغفل **قوله** قدس سره ومنه العلم الى اخره هذا
يتعلق بالتعريف الثالث كما ان قوله والفاعل الى اخره يتعلق
بالتعريف الثاني وان قوله ايضا الثابت الى اخره يتعلق
بالتعريف الاول بخلاف وكله الى اخره فانه يتعلق بالجميع
من التعريفات الثلث وكلامه هذا بمنزلة الاجمال والتفصيل
حيث اجاب عن الجميع اولا بوجه واحد ثم اجاب عن كل

واحد منه بوجه اخر على حدة وانما قيده بقوله ايضا تنبيها
على ان علة عدم الصحة المدلول عليه بقوله فلا يصح الى اخره
هو لزوم الدور ايضا لكن لزومه انما هو بالنظر الى الوجود
المحمول لانه هو الماخوذ في التعريف مع توجه القصد اليه
اولا وبالذات بخلاف الوجود الرابط فانه ليس كذلك
ومنهم من اعتبر منشا لزوم الدور نفس الامكان بدون
الاضافة الى الوجود كما مشى عليه قدس سره حيث اضاف البناء
على اخذ الوجود في تعريف الامكان اذ هو عبارة عن تساوي
طرفي الوجود والعدم لكن المال واحد وهو لزوم توقف
الوجود على الوجود الذي هو الدور هذا وقد اعترض
على هذه التعريفات بعض الافاضل بقوله واعلم ان تلك
التعريفات مع قطع النظر عما ذكره المصنف والشارح
لا يفيد تعقل كنه الوجود لانها نفيه والمغايرة بالاجمال
والتفصيل كما هو شان الحد التام بالنسبة الى المحدود
وكيف لا وتلك العبارات متخالفة المعاني وان كانت

التعريفات حدود الزم نعدد الحد التام وقد برهن
على امتناع ذلك الى الغزه لكن فيه نظر لانه انما يتم ماذكره ان لو
اخذ هذه التعريفات على طريقة منع الخلو لانه لا ينافي في
الاجتماع فيلزم التعدد الذي ذكره واما لو اخذت على طريقة
الحقيقية فلا يلزم التعدد اصلا لما ان طريقة الحقيقية تنافي في
الاجتماع واما ما اجاب عنه بقوله ولا يبعد ان يقال
الدليل المذكور انما يفيد ان كلا من مدلولات العبارات
ليس حدا تاما ولا يفيد كون شيء منها حدا تاما انتهى كلامه
فليس بسديد لاشتماله على التناقض وذلك لان قوله ان كلا
من مدلولات العبارة الى الغزه يفيد السالبة الكلية
وقوله لا يفيد الى الغزه يفيد الموجبة الجزئية وهي نناقض السالبة
الكلية فكانه يقول الدليل المذكور يفيد السالبة الكلية
ولا يفيد السالبة الكلية وما هذا الا تناقض فالاصل في
الجواب هو ما ذكرنا فلا تغفل وليكن هذا اخر
ما اردنا ٢
من هذه الحاشية اذ بهذا القدر تحصل العلة الغائية

لتسويدها عند من له ادنى دربة في اساليب الكلام كيف
وان العاقل تكفيه الاشارة والجاهل لا تغنيه العبارة
ونسال الله سبحانه وتعالى ان يعصمها من شر الردود
ويجعلها في مقام حيز النقود انه ولي الاجابة والتوفيق
وبيده ازمة الاعانة والتحقيق وان العبد الفقير
الى الله الغني محمد بن محمد بن جلال الحنفي عاملهم
سبحانه وتعالى بلطفه الخفي الوفي والمسؤول من
الاخوان في الله تعالى ان يسلكوا في نظرهم فيها طريق
الانصاف ويعدلوا عن التوغل في الاعتساف
وان يقصدوا بذلك جهة الصلاح ويطلبوا به
التوجه الى الاصلاح فان الكريم يصلح واللئيم
يفضح عصمنا الله سبحانه وتعالى واياكم من شر الحسدة
واللئام وجمعنا واياكم في دار السلام وصلى الله
على سيدنا ومولانا محمد واله واصحابه
اجمعين واخر دعويهم ان الحمد لله رب العالمين

